THE HENGSTENBERG COLLECTION

IN THE LIBRARY OF THE

Baptist Union Theological Seminary

Purchased from the estate of the late
Prof. E. W. Hengstenberg, D. D., of Berlin,
and deposited in the Library by an association
of gentlemen.

Library No............................. *Shelf No.*............................

CHICAGO, Nov. 19, 1875.

The University of Chicago
Libraries



HENGSTENBERG COLLECTION

Lehrbuch

des

CHRISTLICHEN GLAUBENS.

Zweite durchaus verbesserte Auflage

von

Dr. August Hahn,

General-Superintendenten der Provinz Schlesien, Ober-Consistorialrath
und ordentl. Professor der Theologie an der Universität in Breslau.

Erster Theil.

Leipzig 1857

bei Friedrich Christian Wilhelm Vogel.


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Hengstenberg Collection

05621

Vorwort.

Seit länger als zehn Jahren bin ich bereits von dem geehrten Herrn Verleger ersucht worden, mein Lehrbuch des christlichen Glaubens in neuer Ausgabe erscheinen zu lassen, aber im Drange schwerer Amtsarbeiten, seit dem J. 1843 auch in das umfassende Amt eines General-Superintendenten berufen für eine Provinz wie Schlesien, in einer Zeit, in welcher lange vorbereitete, weit und tief gehende Bewegungen in der Evangelischen Kirche wie in der Römisch-katholischen grosse Spaltungen hervorgerufen hatten, die in dem Deutschkatholicismus und dem s. g. freien Protestantismus hervorgetreten bald die ganze Kirche erschütterten, — in den Stürmen dieser Zeit, welche alle Leser kennen, an die Spitze der Kirchenleitung eines grossen Sprengels berufen habe ich die nöthige Ruhe nicht finden können, um dem mir selbst theuren Werke eine meinen eigenen Wünschen und Bedürfnissen, wie den Forderungen dieser kritischen Zeit entsprechende Gestalt zu geben. [1])

---

1) Die weitere Herausgabe der, in vorliegender neuer Ausgabe öfters anzuführenden, *theologisch-kirchlichen Annalen* (Breslau b. Grass u. Barth 1842—43. 7 Hefte) musste bei'm Antritt des neuen Amtes aufgegeben werden und die im nächsten Jahrzehnt der Verwaltung desselben ausser den Hirtenbriefen erschienenen Schriften dürften den Umfang und die Schwere der nun gestellten Aufgabe erkennen lassen, namentlich: *Das Bekenntniss der ev. Kirche und die ordinatorische Verpflichtung ihrer Diener* — ein Wort an Alle, welche Augsb. Confessions-Verwandte nicht blos heissen, sond. es auch noch seyn wollen. Leipz. bei Vogel 1847. 8. — *Predigten u. Reden* unter den Bewegungen in Kirche u. Staat seit d. J. 1830 gehalten. Breslau bei Ferd. Hirt 1852. 8. — Das Bekenntniss der evang. Kirche in seinem Verhältn. zu dem der Römischen u. Griechischen — eine *beurtheilende Darst. der Unterscheidungslehren der streitenden Kirchen.* Leipz. bei Brockhaus 1853. 8.

Als ich nach meiner Berufung von dem mir ewig theuren Königsberg, wo es durch des Herrn Gnade mir vergönnt war, den schönsten Morgen eines amtlichen Lebens im Dienste der Wissenschaft wie der Kirche zu leben, an die vaterländische Universität in Leipzig in der alle Erwartung übersteigenden Aufnahme, welche ich auch hier als akademischer Lehrer wie als Universitätsprediger fand, insbesondere in der allgemeinsten Theilnahme, welche meine Disputation über das Verhältniss des damals allgemein herrschenden Rationalismus zu dem alten Naturalismus erregte, die dringendsten Aufforderungen erhielt, meinen Glauben im Zusammenhange darzustellen, da sprach ich ihn aus, wie er eben in mir lebte, in jugendlicher Frische und Kühnheit mit allen Mängeln und Unvollkommenheiten, welche den Arbeiten in solchen Stadien der Entwickelung eigen zu seyn pflegen, zumal unter dem Einfluss der theologischen und kirchlichen Stimmung, welche mein früheres Leben beherrscht hatte. Das Resultat meiner akademischen Studien (1810—14) war in religiöser Beziehung der Verlust des mütterlichen Glaubens gewesen und des Friedens, den er in bitterer Noth gewährt hatte. Aber dieses Resultat und die entsetzliche Wahrnehmung dieser Erfahrung im eigenen Herzen und Leben setzte auch bei dem unauslöschlichen Bedürfniss des verlorenen Friedens diesem Stadium theologischer Entwickelung die Grenzen, und was ich gesucht und durch des Herrn Gnade vornämlich in dem Prediger-Seminar zu Wittenberg (1817—19.) gefunden hatte und was in dem anregenden Verkehr mit unvergesslichen Freunden in Königsberg bewährt, geläutert und gemehrt worden war, eben das sprach ich im Hochgefühl eines im Glauben seligen Menschen zu Leipzig in den Kreisen, in welche Gott mich gestellt hatte, und in diesem Lehrbuche nach seiner ersten Bearbeitung aus, so unvollkommen wie es war, aber auch treu, nicht anders als es mir gegeben wurde. Es konnte natürlicher Weise keine andere Aufnahme finden, als meine Disputation am 4. April 1827., von der das Vorwort zur ersten Ausgabe Einiges mittheilt,

welches ich vollständig wieder habe abdrucken lassen, weil es zur richtigen Beurtheilung dieses Buches kaum entbehrlich und zugleich eine mir selbst werthe Urkunde aus einer höchst bedeutungsvollen Zeit ist. Wie jene Disputation und meine, durch einige damals mächtige Opponenten veranlasste, *offene Erklärung an die Evang. Kirche*, zunächst in Sachsen und Preussen (1827) und das einige Jahre später (1832) erschienene *Sendschreiben* an Dr. *Bretschneider* über die Lage des Christenthums in uns. Zeit und das Verhältniss chr. Theologie zur Wissenschaft überhaupt mir unzählige Freunde in allen Ländern nicht blos Europa's und nicht blos in der evang. Kirche, sondern auch in der Römischen und Griechischen, erwarben, während zahllose Gegenschriften und Erklärungen aus allen Lebenskreisen erschienen, — so auch dieses Lehrbuch.

Aber seit seinem ersten Erscheinen hat sich die Gestalt der Kirche in allen ihren Abtheilungen in fast wunderbarer Weise verändert. Jetzt mögen kaum noch einige Theologen sich zu dem Rationalismus bekennen, der damals, als der Gipfel menschlicher Bildung gepriesen, weithin auch über die Grenzen der ev. Kirche herrschte. Nachdem er sich ausgelebt und in weiterer Entwickelung das Stadium des Pantheismus in mannichfaltigen Formen durchlaufen, hat er in jüngster Zeit seinen Niederschlag im gemeinsten Materialismus gefunden. Damals am Morgen einer neuen herrlichen Zeit traten in jungem frohen Glauben Alle aus den verschiedensten Kirchen-Gemeinschaften zusammen, die den Herrn Jesus als den Christ und als den Sohn des lebendigen Gottes wieder gefunden hatten; es war wie am frühesten Morgen der Kirche, als seine ersten Jünger einander zuriefen: *Wir haben den Messias gefunden!* (Joh. 1, 40 ff.) In jener Zeit war der Gedanke an eine Vereinigung der getrennten christlichen Partheien, zumal der evangelischen, so natürlich wie nothwendig, und wenig Christen, lebendige und denkende Christen, mag es wohl gegeben haben, welche sich der aufgegangenen Hoffnung einer solchen Vereinigung

nicht freueten, selbst diejenigen, wenigstens viele unter ihnen, freueten sich derselben, welche später sich gedrungen fühlten, den darauf gerichteten Bestrebungen in verschiedenen Landeskirchen, besonders der Preussischen, entgegen zu treten, als die Art, wie die Vereinigung bewirkt werden sollte, die Gewissen Vieler verletzte und die Reinheit des Bekenntnisses der erneuerten Kirche bedrohete, da weder die von derselben anerkannten Grundsätze (Augsb. Conf. Art. 7. u. 28.) überall genugsam beachtet wurden, noch der apostolische Spruch: *Was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde* (Röm. 14, 23.).

Aber wir haben auch in den letzten Decennien zur Stärkung unsers Glaubens erfahren, wie der Herr segnet, was in seinem Namen unternommen, wenn auch im eigenen Sinne dann ausgeführt und nach fremdartigem menschlichen Rathe durchgesetzt wird. Im Namen des Herrn, an welchen der hochselige König *Friedrich Wilhelm* III. von Herzen glaubte und dem allein er dienen wollte, hat er das Werk der Vereinigung der getrennten Gemeinschaften der Evangelischen Kirche unstreitig unternommen. Und wie ist dieses Unternehmen gesegnet worden! Wem verdankt denn das gegenwärtige Geschlecht die Erweckung des religiösen Bewusstseyns, wie man meist sehr unangemessen zu sagen pflegt, richtiger die Belebung und Befestigung des christlichen Glaubens? Wahrlich nicht den Landeskirchen, in welchen es geblieben ist, wie es vor dem J. 1817 war. In welchen Theilen der Kirche finden wir jetzt das regste Leben? Unverkennbar da, wo jenes im Namen des Herrn und in frohem Glauben an Ihn unternommene und eben darum wie wegen des unstreitig urchristlichen Zweckes willen (Joh. 10, 16. vgl. Ephes. 4, 4 fg.) Ihm wohlgefällige Werk die Schlafenden geweckt und zu neuer Arbeit für das Reich Gottes in Kirche wie in Schulen, hohen und niederen, aufgerufen hat. Auch wird's weiterhin nicht erfolglos seyn. Wenn auch die Gedanken der Menschen, die es trieben, nicht immer Gottes Gedanken, und die Wege, welche sie ein-

schlugen, nicht immer die richtigen waren, so wird doch das Ziel unzweifelhaft erreicht werden, obgleich es in weiterer Ferne steht, als es die belebte Hoffnung menschlichen Augen erscheinen liess: sie wird erfolgen, und wer weiss wie bald, die Vereinigung nicht blos der evangelisch-reformirten mit der lutherischen Kirche, sondern auch der Römischen und Griechischen mit der erneuerten apostolisch-katholischen Kirche, welche keine andere ist und seyn will, als die, welche die gesegneten Reformatoren in Sachsen wiederherzustellen vom Herrn berufen worden sind (Augsb. Conf. Art 1. 21. 28. Schluss).

Und diese Ueberzeugung, mit welcher ich heimzugehen gedenke zu meinen Vätern, ist das Ergebniss meiner kirchlich-theologischen Entwickelung während meines Lebens und Wirkens in Schlesien, seit dem J. 1833. So schwierig meine amtlichen Verhältnisse in diesem herrlichen, erinnerungsreichen Lande auch gewesen sind, in welches ich gerufen wurde, als die zum Theil sehr verkehrten Unions-Bestrebungen ein furchtbares Feuer entzündet hatten, so reich gesegnet ist der Verkehr gewesen mit den getrennten lutherischen Brüdern wie mit denen, welche, wie ich selbst, sich verpflichtet fühlten, die alte mütterliche Kirche auch in ihrer Zerrissenheit und Schwäche nicht zu verlassen, sondern an dem Wiederaufbau des verfallenen Zions innerhalb seiner Mauern mit zu arbeiten. Die dringende Nöthigung, als Diener der Kirche wie als akademischer Docent die trennenden Lehrpunkte immer von Neuem nach der alleinigen, von unserer wie von der alten Kirche als untrüglich anerkannten, Glaubensnorm zu prüfen, führte je länger je mehr zu der Ueberzeugung, dass die Glaubenszeugnisse der lutherischen Kirche, welche auf den Bekenntnissen der alten, noch nicht in die Römische und Griechische zerspaltenen, wahrhaft katholischen Kirche der ersten 6 Jahrhunderte ruhen, den adäquatesten Ausdruck des Evangeliums nach der Verkündignng des Herrn und seiner Apostel enthalten. Und

eben eine wissenschaftliche Darstellung und Begründung des evangelisch-lutherischen Lehrbegriffs enthält nun dieses erneuerte Lehrbuch des christlichen Glaubens, dessen erster Theil jetzt erscheint und welches, so der Herr will und ich lebe, im folgenden Jahre vollendet erscheinen wird, da das vorliegende Material nur der Redaction bedarf.

Die Anlage ist im Wesentlichen nicht verändert, eben so ist's, wie in der ersten Ausgabe, treuer Ausdruck des freien, durch langjährige Forschung nach den Grundsätzen unserer Kirche gewonnenen, Glaubens; aber die in früherer Ausgabe hervorgetretene Differenz zwischen der kirchlichen Theorie und der eigenen ist mit dem Fortschritt der Erkenntniss der Schriftgemässheit des evangelischen Lehrbegriffs, wie er zu Augsburg bekannt und in den übrigen, allgemein anerkannten, Bekenntnissen der lutherischen Kirche entwickelt und begründet worden ist, diese Differenz ist aufgehoben und somit auch die Discrepanz der dogmatischen Theorie der bekenntnisstreuen Theologen bis in unsere Tage. Das Bemühen, die kirchlich-dogmatische Theorie treu, vollständig und doch so präcis, als möglich, wieder zu geben, wird hoffentlich nirgends verkannt werden.

In den dogmenhistorischen Ausführungen wird man Ungleichheit wahrnehmen, doch auch geneigt seyn, diese zu entschuldigen. Es fehlt uns ja noch, so viel auch geleistet worden ist, an einem den Forderungen gründlicher evangelisch-theologischer Wissenschaft entsprechenden Lehrbuche der Dogmengeschichte, und jeder hat seines Theils die Pflicht, zur Befriedigung des, zumal der Römisch- und Griechisch-katholischen Kirche gegenüber, je länger je dringender werdenden Bedürfnisses beizutragen so viel er vermag. Wo ich nun glaubte, nach Massgabe des Umfangs und der Tiefe eigener Studien Neues geben oder die Resultate älterer und jüngerer Forschungen berichtigen zu können, da ist es geschehen unter Hinweisung auf die Quellen.

Die beachtenswerthe Literatur, die ältere und älteste wie die neuere, ist sorgfältig berücksichtigt und die Nachweise in der ersten Ausgabe sind theils berichtigt und geläutert, theils vervollständigt worden. Je nach der Verschiedenheit des wissenschaftlichen Standpunktes und Bedürfnisses der Leser wird diese Parthie des Werkes auch in der neuen Bearbeitung eben so viel Anerkennung finden, als Tadel, und bei der leider immer allgemeiner werdenden Genügsamkeit auch in theologischen Kreisen wird eher das Niminm getadelt, als ein Plus gewünscht werden. Die Gleichgültigkeit gegen gründliche Gelehrsamkeit überhaupt und classische Bildung insbesondere ist eins der bedenklichsten Zeichen der Zeit, und wir müssen dringend wünschen, dass sie unter uns nicht weiter greife. Will die Evangelische, als die erneuerte altkatholische, Kirche ihre Aufgabe lösen, so muss sie sich auch im Besitz der universal-wissenschaftlichen Bildung erhalten, durch welche die grossen Theologen der ersten 5 Jahrhunderte und die Väter der erneuerten Kirche und ihre Vorläufer sich so mächtig erwiesen haben. Wie das Christenthum das natürliche menschliche Wesen nicht vernichten, sondern wiedergeboren in ursprünglicher Herrlichkeit wiederherstellen will, so soll auch die wahrhaft christliche Wissenschaft die antike Welt mit ihrer classischen Bildung nicht verachten, sondern diese verklärt in ihren Dienst nehmen gleicherweise wie die Ergebnisse der Forschungen im Laufe der christlichen Jahrhunderte. Wie weit wir in entgegengesetzter Richtung fortgeschritten und hier und da der mittelalterlichen Barbarei wieder nahe gekommen sind, das zeigen leider in Entsetzen erregender Weise nicht wenige Productionen der jüngsten Zeit. Die Väter der Kirche und Lenker der wissenschaftlichen Bestrebungen haben die heilige Pflicht, weiterm Verfall auch nach dieser Richtung vorzubeugen nach Massgabe der Mittel, die in ihre Hand gelegt sind.

Der Herr aber, welcher sein Werk vollenden wird, wolle in Gnaden Alles segnen, was in seinem Namen

unternommen wird und zur Förderung seines Reiches dienen kann. Er wolle auch die vorliegende Schrift auf ihrem neuen Ausgange freundliche Aufnahme bei Freunden der Wahrheit finden und einige Frucht schaffen lassen.

Breslau am 18. October 1856.

Dr. August Hahn.

Vorwort
zur ersten Ausgabe.

Das Evangelium ist und bleibet dasselbe, wie es aus dem Munde des Erlösers gekommen und durch seine ersten Jünger der Welt mündlich und schriftlich verkündigt, in den heiligen Urkunden uns gegeben ist, und so sehr es auch missverstanden, bestritten und gedeutelt worden ist, es geht als siegreiche Wahrheit durch die Jahrhunderte hindurch, die Entwickelung der Menschheit anregend, fördernd und vollendend. Es bewahrt in sich alle Schätze der höheren Weisheit, für jede Stufe der Bildung, für jedes Maas von Bedürfniss und für alle Zeiten; das Höchste, was menschliche Geister über Religion gedacht oder nur geahnet, das Theuerste, was sie ersehnt, das Edelste, was sie erstrebt haben, — hier ist es, und viel mehr noch, ausgesprochen, gegeben und gezeigt, nicht in Bruchstücken, nicht mit Unlauterkeit gemischt, wie in menschlicher Wissenschaft und in menschlichem Leben, sondern aus göttlichem, heiligem Quell geflossen, in unzertrennlichem Zusammenhange mit dem Ganzen und durch den Stempel göttlicher Untrüglichkeit versichert. Keine wirklich widersprechende Lehre findet sich in den als ächt anerkannten und nachweisbaren kanonischen Schriften, wohl aber mannichfaltige und allseitige Auffassungen und Darstellungen derselben göttlichen Lehren und heiligen Thatsachen, und wo daher das Vielseitige einseitig betrachtet und hingestellt wird, da, aber auch nur da, erscheinen Widersprüche, welche sich dem *evangelischen* Theologen bei gründlicher Forschung in höhere Einheit auflösen.

Freilich gleicht das Reich der Gnade in vieler Hinsicht dem Reiche der Natur, und so auch die beiderseitigen Offenbarungen. Vieles finden wir in der Natur, was noch Niemand seinem letzten Grunde und Zwecke nach

erkannt hat. Aber wo *die Himmel die Ehre Gottes erzählen und die Veste seiner Hände Werk verkündigt und ein Tag es dem andern sagt und eine Nacht es der der andern kund thut;* da müssen — das können wir wohl glauben — auch die zerstörenden Umwälzungen und das gräulichste Gewürm, das wir mit Entsetzen betrachten, dem Plane des unsichtbaren Baumeisters und Aufsehers sich unterordnen. So finden sich auch in der heiligen Geschichte und Lehre einzelne Erscheiuungen, Darstellungen und Aeusserungen, deren letzten Grund, deren vollkommenen Zusammenhang mit dem Ganzen, deren volle Bedeutsamkeit bis jetzt noch keiner der Gottesgelehrten erforscht hat, vielleicht auch, so lebendig unsere Hoffnung des fortgehenden Wachsthums der christlichen Erkenntniss, wie des christlichen Lebens ist, keiner je ganz erforschen und allgemein verständlich darstellen wird. Aber wenn das Reich der Natur und alle natürliche Wissenschaft ihre Geheimnisse hat und behalten wird, da wird und darf wohl auch das Reich der Gnade sie haben und behalten, und wir haben gewiss Grund genug, der höheren Offenbarung auch das zu glauben, was unsern Gesichtskreis auf gegenwärtigem Standpunkte überschreitet, da sie es ist, deren Unterrichte wir so unaussprechlich viel verdanken, da sie allein die Finsternisse des Aberglaubens in der Welt zerstreuet und den irrenden und verlangenden Kindern Gottes auf Erden in dem Menschensohne *den Weg, die Wahrheit und das Leben* gegeben hat. Um der Wahrheit und Güte willen, *die wir erkannt und erfahren haben,* glauben wir denen, welche bewährt worden sind als Propheten Gottes, dass auch das wahr und gut seyn müsse, was wir nur stückweise als solches erkennen, überzeugt, dass wo sonst Alles göttliche Weisheit und Gnade verkündigt, auch das noch Unfassliche und Räthselhafte der göttlichen Regel entsprechen werde. *Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret hatte und was in keines Menschen Herz gekommen war, das offenbarte Gott, nachdem er vorzeiten manchmal und in mancherlei Weise zu den*

Vätern durch die Propheten geredet hatte, den Menschen zuletzt in dem Evangelium von Christus, dem Heilande der Welt (1 Cor. 2. vgl. Hebr. 1, 1. 2.), und darum wird dieses Evangelium dasselbe seyn und bleiben bis zum Ende der Tage (Gal. 1, 6—9. Matth. 24, 35. vgl. Mark. 13, 31. Luk. 21, 34. und Matth. 28, 18—20.).

Aber wenn das Evangelium, als *letzte* und *vollkommene* Offenbarung des göttlichen Erziehers der Menschen, seinem *Wesen* und *Inhalte* nach unveränderlich seyn wird und seyn muss; so wird doch die Form, in der es sich aussprechen und wirken soll zur Entwickelung der Menschheit, *mannichfaltig* seyn dürfen und müssen. So begreiflich und gegründet in sich diese Wahrheit zu seyn scheint, so ist sie doch leider sehr oft und mitunter lange Zeit hindurch nicht anerkannt oder missverstanden worden. Denn eine falsche Orthodoxie war es, die nur *Eine,* wenn auch sehr bedeutsame und achtbare, durch grosse Geister ausgeprägte und geheiligte, aber doch immer menschliche und beschränkte, Form der Auffassung und Darstellung der evangelischen *Wahrheit* gelten lassen wollte, — und Pietismus, der mit Recht so genannte, war es, welcher aus der Ueberschätzung *Einer* Form des christlichen *Lebens* hervorging und in dem ängstlichen Streben sich offenbarte, die religiösen Empfindungen, Aeusserungen und Uebungen gewisser frommer Vorbilder, die aber ganz auch nur für sie sich eigneten, nachzuahmen, — der Mysticismus dagegen begnügt sich nicht mit dem, was Gott zu den Vätern durch die Propheten und zuletzt durch den Sohn geredet hat, sondern träumt von eigenen oder doch fortgehenden Offenbarungen und himmlischen Entzückungen. Der evangelische Christ dagegen und daher auch der evangelische Theolog kennt nur ein Evangelium, welches gepredigt worden ist (Gal. 1, 6—9), und das gilt ihm über Alles und darum ordnet er Alles ihm unter, überzeugt, dass es Gottes Wort ist und dass Himmel und Erde eher vergehen werden, als dieses Wort, aber er erkennt an, dass der Eine Geist, der darin sich offen-

bart, die Eine Wahrheit und Eine Liebe, welche angeeignet und geübt werden soll, in der grössten Mannichfaltigkeit der Arten und Gestalten sich aussprechen und darstellen kann, je nach der Verschiedenheit unserer Ausstattung, Anregung, Bildung und Stellung in dem Ganzen der christlichen oder überhaupt menschlichen Gesellschaft (1 Cor. 12. Röm. 12. Ephes. 4. und die verschiedenen Schriften der verschiedenen Apostel selbst).

In dieser Ueberzeugung ist vorliegendes **Lehrbuch des christlichen Glaubens** geschrieben worden und der Verfasser bittet seine geneigten Leser, es eingedenk der Absicht mit Nachsicht und Liebe, jedoch auch streng nach der Aufgabe eines evangelischen Lehrers, die er sich stellte, zu prüfen und ihm, wo man wirklich es erhannt hat, Besseres zu lehren, was er immer mit wahrem Danke anerkennen und gebrauchen wird. Er besorgt freilich, nach einigen Erfahrungen, besonders von einer Seite her viel ungünstige Urtheile zu vernehmen, nämlich von Seiten aller der Theologen, welche das Princip der evangelischen Kirche, nach welchem die heilige Schrift alleinige Erkenntnissquelle der christlichen Wahrheit ist, wenn nicht *in thesi*, doch *in praxi* ganz oder zum Theil verleugnen und die Quelle aller, auch der christlichen Religion nicht in einer ausserordentlichen göttlichen Offenbarung, sondern allein in den natürlichen Kräften des menschlichen Geistes finden. Jedoch mag und darf er, als Freund der Wahrheit, solche Urtheile nicht fürchten und wünscht nur, zur Ehre seines Standes und zum Nutzen der heiligen, ihm über Alles theuren, Wissenschaft, dass sie mit redlichem Sinne, in der würdevollen Sprache der Schule und mit gehöriger Begründung ausgesprochen werden. „Wer aus redlichem Eifer tadelt, kann strenge und ernste Rüge ergehen lassen; aber zur Schmähung und Beschimpfung wird er nie sich herablassen.“ [1]) Der bisherige Kampf mehrerer seiner Geg-

1) Worte des Verf. der Schrift: *Die Anklagen der Stunden der Andacht* (Frankf. 1826. 8.) S. 40.

ner, namentlich der Herren DD. *Schulthess*, [1]) *Röhr* [2]) und des Verf. der Recension in der *Hallischen Lit Z.*, [3]) welche ihm selbst seinen, gewiss schuldlosen, Familiennamen verargten und — doch ich mag es nicht wiederholen, wie sie sprachen, — erinnert leider! sehr stark an jene Zeit und Sitte, da man Luthern wehe zu thun und ihn zu widerlegen meinte, wenn man die erste Sylbe seines Namens dehnte. Der Verfasser, welcher solche Art des Kampfes nie lernen, also auch nicht erwidern wird, hegt das Vertrauen, nährt wenigstens den Wunsch, dass solche Angriffe nicht weiter geschehen mögen, kann sich auch nicht überzeugen, dass sie der Sache, gegen welche sie gerichtet werden, etwas schaden. Er hat sogar nicht nur die Ueberzeugung, deren alle wahrhaft erleuchteten, christlichen Theologen sich freuen, dass das Evangelium nach *allen* seinen Theilen mit einer wahrhaft gebildeten Vernunft in keinem wirklichen oder bleibenden Widerspruche stehen könne, sondern hofft auch, dass wohlgesinnte rationalistische Theologen sein Streben nicht verkennen werden, nachzuweisen oder doch (wie es freilich im *Lehrbuche* oft nur geschehen konnte) anzudeuten, wie das Evangelium allem wahrhaft menschlichen oder vernünftigen Denken, Ahnen und Streben in jeder Zeit entgegenkomme, es aufhelle, berichtige, ergänze und unterstütze. Kann's doch auch nicht anders seyn. Was wahrhaft göttlich ist und *für Menschen* gegeben, muss auch wahrhaft menschlich seyn; es muss sich anschliessen an ihre wahren Bedürfnisse und entsprechen ihren wahren Gesetzen, und die göttliche Religion des Evangeliums ist nur darum mehr, als Alles, was *Menschen* erfunden haben, weil sie für alle Zeiten ausreicht und einem jeden in jeder Zeit und auf jedem Standpunkte Alles gibt,

---

1) Neueste theol. Annalen. Aug. Heft (1827) S. 673 ff. Juni-Heft. S. 492 ff. u. ö.

2) Krit. Pred. Bibl. 8. Bd. 6. Heft (1827) S. 1057, vgl. 1051 ff. u. ö. 9. Bd. 1. Heft (1828) Notizenbl. S. 200.

3) Novemb. 1827. Nr. 278 ff. z. B. S. 557 und ausserdem eine Menge gallichter Ergüsse.

was er zum Heil seiner Seele braucht, wenn er nur die Ordnung und den Weg des Heils sich gefallen lassen und also auf die rechte Art das sich aneignen will, was das Evangelium ihm und Allen bietet. Wäre diese Ueberzeugung von der absoluten Vernunftmässigkeit des Evangeliums, welches wir mittels der wahren grammatisch-historischen Erklärung der heiligen Urkunden erkennen, die Ueberzeugung der rationalistischen Theologen, so wäre zwischen ihnen und evangelischen Theologen kein Unterschied. Nur Befangenheit, aus welcher Quelle sie auch entspringe, kann es erklären, dass Manche anders urtheilen. Nach der Ansicht aller consequenten Rationalisten vom 17. Jahrh. bis in unsere Tage ist aber alle Religion und religiöse Bildung, auch die christliche, *nur* Folge der eigenen Entwickelung der durch die Geburt empfangenen natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes, zwar unter der allgemeinen Vorsehung, unter deren Einfluss auch die Saaten des Feldes sprossen und überhaupt Alles geschieht, aber ohne ausserordentliche göttliche Einwirkung, welche nirgends Statt finde, und — Christus, wenn auch edler und weiser, als Alle, ist ihnen nur ein weiser, nicht untrüglicher, Mann des Alterthums, ähnlich dem Socrates, Platon, Zoroaster, Muhammed und Anderen, und das Christenthum ist, wenn auch die beste bisher, doch eine vergängliche Religion, die sich allmählich auflöst in die Urbestandtheile aller natürlichen Religion; daher auch von den Rationalisten die meisten ausserordentlichen Thatsachen der heiligen Geschichte in das Gebiet der Mythologie und Symbolik, und die charakteristischen Lehren unserer Religion, als früheren Zeiten des Aberglaubens angehörig, aus dem Lehrbegriff ihres Glaubens verwiesen worden sind. Folglich ist nach ihrer Meinung nicht das *wirkliche,* in der heiligen Schrift gegebene, Evangelium vernunftmässig, sondern es sind diess nur einige, ihm nicht einmal ganz eigenthümliche, Lehren des Evangeliums, welche sie theils willkürlich auswählen, theils nach ihren Ansichten verändern und deuten.

Mögen nun die, welche solche Ansichten und Grund-

sätze befolgen und darnach die christliche Religion verändern, es meinen wie sie wollen — darüber zu urtheilen steht allein dem Herzenskündiger zu —; mögen sie auch in ihrem Sinne immerhin sich Christen und christliche Lehrer nennen und so lange der Gemeine der Christen sich anschliessen, als sie es mit ihrem Gewissen vereinbar finden — auch das wird kein Christ, der jeden seiner Nächsten lieben will, wie sich selbst, ihnen wehren und ist wenigstens von dem Verfasser dieses Lehrbuchs, obwohl man seine *Erklärung an die evangelische Kirche* geflissentlich so gedeutet hat, ihnen nicht gewehrt worden [1]: — so viel aber ist und bleibt doch wahr: *im evangelischen Sinne* sind sie nicht Bekenner Jesu Christi. Die wirklichen Bekenner Jesu Christi erkennen und verehren in ihm den einzigen untrüglichen Meister (Matth. 23, 8. 10.), den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen (Joh. 14, 6. vgl. 3, 16—18. — 1 Tim. 2, 3—6. vgl. 1 Joh. 2, 22 ff. K. 4. u. a.) und darum den einzigen Herrn, vom Vater im Himmel ihnen vorgesetzt, dem sie unbedingt glauben und folgen können und sollen (Joh. 18, 36 ff. 1 Cor. 8, 6. 12, 5. Phil. 2, 9—11. vgl. Matth. a. St.). Wer Ihn nun weder für den untrüglichen Meister, noch für den einzigen Mittler, noch in Wahrheit für seinen Herrn erkennt, in dessen Dienste er steht und dem er dereinst Rechenschaft able-

---

1) Gewundert hat es nicht blos den Verf., sondern auch Andere, dass selbst sein ehemaliger, in Wahrheit von ihm hochgeschätzter, College, Herr Dr. *Kähler*, sich bewegen lassen konnte, in das völlig ungegründete Urtheil leidenschaftlicher Gegner einzustimmen und in seinem *Sendschreiben* (Königsb. 1827. 8.) S. 33. 56. u. ö. selbst auf Kirchenbann und inquisitorische Absichten hinzudeuten, die sich wenigstens nicht so offenherzig aussprechen dürften, als es vom Verf. geschehen ist. [Lehrreiche Bemerkungen über die kirchlich-theolog. Stellung und Wirksamkeit dieses, am 4. Nov. 1855. im hohen Alter entschlafenen, theuren Amtsgenossen enthält die Schrift seines Sohnes, eines meiner theuern Zuhörer und Freunde: Dr. *Ludw. Aug. Kähler* —. *Mittheilungen über s. Leben u. s. Schriften* von Dr. *Siegfr. A. Kähler,* Cons. R. u. s. w. Königsb. 1856. 8.]

gen soll (2 Cor. 5, 10 fg. vgl. Matth. 28, 18 ff. Joh. 5, 25 ff. 17, 2.), sondern viele seiner Aussprüche und Thaten meistert und leugnet, auch meint ohne ihn zum Vater zu kommen und ihn nur für einen frommen Weisen hält, der vor ungefähr 1800 Jahren *starb*, der ist kein Bekenner Jesu Christi im evangelischen Sinne d. h. im Sinne Jesu Christi selbst und seiner ersten, erwählten und beglaubigten Jünger, sondern, wenn er sich dennoch solchen nennt, in einem willkürlichen Sinne, den die evangelische und überhaupt die christliche Kirche bis in die neuesten Zeiten nicht gebilligt hat [1]) und nimmermehr billigen kann.

Der Verfasser wollte ein Lehrbuch des *christlichen* Gaubens geben, also treu und möglichst vollständig, wenn auch nur im Grundrisse, den Inhalt der heiligen Urkunden dieses Glaubens darstellen, sich darum durch kein fremdes Princip, sey es ein kirchlich-traditionelles oder ein philosophisches, bestimmen lassen, den wahren Inhalt der Schrift nach einer menschlichen Norm zu verändern,

---

1) Diess ist für das theologische Publicum durch hinreichende Zeugnisse, welche noch vermehrt werden können, aus einem Zeitraum von mehr denn 150 Jahren in d. Commentat. historico-theol.: *De Rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum Naturalismo contineatur ratione.* Part. I. (Lips. 1827. 8.) und dann, weil von Gegnern der Streit vor das allgemeine Publicum gezogen wurde, in allgemein verständlicher Weise in der *Offenen Erkl.* des Verf. *an die Evangelische Kirche* (Leipz. b. Vogel.) nachgewiesen worden und der Verf. glaubte, ein Vermächtniss der wahrheitsliebenden Geschichte treu verwalten und den Nachlass weder aus Furcht vor denen, die die Sprache der Geschichte nicht vertragen können, verschweigen, noch, ihnen zu gefallen, etwas davon veruntreuen zu dürfen, sondern ehrlich referiren zu müssen, was er empfangen hatte, insbesondere da das, ihn selbst überraschende, *einstimmige* Urtheil der Geschichte der evangelischen Kirche, wie aus dem Obigen erhellt, in der Natur der Sache selbst gegründet ist, wofür auch die gewiss lehrreiche Erfahrung spricht, dass die Gegner dieser historischen Wahrheit sie theils durch ihre willkürliche, nicht schriftmässige, also nicht evangelisch-apostolische Fassung des Christenthums durchweg bestätigen, theils statt der Gründe zu wenig ehrenden Ausfällen ihre Zuflucht genommen haben, wodurch nie eine Wahrheit überwunden werden wird.

so dass die Schrift so viel oder so wenig sagen muss, als man eben mit seinen Ansichten vereinbar findet, und er lebt der Zuversicht, dass die wahre Lehre der Schrift, eben als göttliche Wahrheit, unwandelbar durch den Wandel menschlicher Lehrbegriffe und Meinungen, mahnend, bildend und fördernd, hindurchgehen und bestehen wird.

Dabei erklärt er seine Schrift blos für einen *Versuch* und wünscht, dass er nur als solcher aufgenommen und dass die Mängel und Fehler im Einzelnen, sind es blosse Versehen, mit Nachsicht entschuldigt, jedenfalls mit Gerechtigkeit und Liebe ergänzt und verbessert werden. Der Verf. hat kein persönliches Interesse und hegt keine Feindschaft gegen Personen und wünscht, dass alle Freunde aller wahren Wissenschaft, insbesondere auch der heiligen Religionswissenschaft, doch endlich nur die Sprache der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe hören und reden mögen. Darum wird auch er gern gerechten Tadel hören und zu seinem und zum Besten der Wissenschaft benutzen.

Die Form des Lehrbuchs möge durch seine Bestimmung gerechtfertiget werden, nach welcher es zunächst den academischen Vorlesungen des Verf. zum Grunde gelegt werden soll. Die Auszüge oder Mittheilungen der Originalstellen aus alter und neuer Zeit, namentlich der wichtigsten Griechischen und Lateinischen Symbole, Erklärungen einflussreicher Kirchenlehrer u. a. sollen Gründlichkeit fördern; sie sind häufig von dem Verf. selbst aus den Quellen entnommen, doch sind mehrere ältere und neuere schätzbare Hülfsmittel dankbar benutzt, diess aber dann auch angezeigt worden. Die ziemlich starke Literatur ist dennoch gewählt oder gesondert; was der Vf. selbst hatte oder habhaft werden konnte, hat er grösstentheils nach eigenem Gebrauche und Urtheil angeführt, wenn auch dieses Urtheil oft nur aus dem ganzen Zusammenhange erkennbar ist und erst in den mündlichen Erläuterungen ausgesprochen werden soll. Dass die Werke der meisten und bedeutendsten Vorarbeiter auf dem dogmatischen Felde aus jeder Zeit weder unberücksichtigt, noch ungebraucht geblieben sind, wird man theils er-

warten, theils hoffentlich bald wahrnehmen; die ausführliche Darstellung, Vergleichung und Beurtheilung der verschiedenen kirchlichen oder neuern dogmatischen Lehrsysteme, je nachdem ihre Bedeutsamkeit es fordert, bleibt natürlich den mündlichen Vorträgen eben so überlassen, wie die prüfende Entwickelung der Geschichte einzelner Dogmen von ihrem Ursprunge an bis in unsere Zeit, wobei nicht selten die eben so lehrreiche, als stärkende und wohlthuende Bemerkung gemacht wird, dass das Licht des Evangeliums auch durch die dunkelsten Jahrhunderte einen goldenen Faden zieht, welcher den Weg der wahren Christen zeichnete. Der gewöhnliche dogmatische Lehrbegriff ist mit möglichster Präcision und Treue quellenmässig, auch der Sprache nach, meist ausführlich aufgestellt worden und die Zeit, welche früher das Dictiren der dogmatischen, doch immer zu wissen nothwendigen, Formeln forderte, kann nun zweckmässiger zur Erläuterung und Kritik derselben angewendet werden, welche im ächten Sinne des Protestantismus nach den §§. 10—14 aufgestellten Grundsätzen geübt werden soll.

Bei den nicht geringen Mühen, welche die Ausarbeitung dieses Lehrbuchs dem Verf. neben seinen academischen Arbeiten verursachte, hatte er sich nicht nur der litterarischen Unterstützung mehrerer seiner gelehrten Amtsgenossen und Freunde zu erfreuen, sondern er fühlt sich auch gedrungen, die Treue und Sorgfalt öffentlich zu rühmen, mit welcher einer der kenntnissreichern hiesigen Studirenden, Herr *Ernst Fr. Leopold* aus Chemnitz, auf viele Weise, insbesondere durch die Uebernahme der Correctur und Anfertigung des Registers, ihm Hülfe leistete.

Er schliest mit dem innigen Wunsche, dass der Herr, in dessen Dienste alle Lehrer des Evangeliums stehen, auch diesen Versuch, Ihm zu dienen, an manchen Lesern segnen wolle.

Leipzig am 8. Mai 1828.

Dr. August Hahn.

Uebersicht.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Von der Religion.

Seite

1. Von der Religion überhaupt.

2. Von der geoffenbarten Religion.

Zweiter Abschnitt.

Von der Theologie überhaupt und der dogmatischen insbesondere.

Dritter Abschnitt.

Von der heiligen Schrift als Quelle der christlichen Glaubenslehre.

(Quellenkunde: — Bibliologia sacra.)

Erster Theil der christlichen Glaubenslehre.

Theologie im engern Sinne oder Lehre von Gott.

A. Offenbarungen Gottes.

I. Allgemeine Offenbarungen Gottes.

II. Besondere Offenbarungen Gottes.

B. Lehre von Gott nach seinen Offenbarungen.

I. Allgemeine Lehre von Gott.

II. Besondere Lehre von Gott oder von dem Geheimniss der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Von der Religion.

1. Von der Religion überhaupt.

§. 1.

Wesen der Religion im Allgemeinen.

Die Religion überhaupt ist die Beziehung des Lebens auf Gott und hat ihren Ursprung wie ihr Wesen und Leben in dem Bewustseyn der Abhängigkeit der Natur, insbesondere des Menschen von einer höhern Macht (Gottheit, natura superior, numen). Aller Creatur gemeinsam ist das Gefühl der Bedingtheit des eigenen Seyns und Lebens; dieses Gefühl an sich aber in dieser Allgemeinheit ist noch nicht Religion. Diese, als eine eigenthümliche Bestimmtheit des menschlichen Lebens, entspringt überall erst, wo die Entwickelung des Menschen die Stufe des thierischen Lebens überschritten, wo jenes Gefühl der Bedingtheit sich gesteigert hat zum Bewustseyn, wenn auch zuerst nur in der Form der Ahnung einer übermenschlichen Macht, welche die Natur beherrscht und insbesondere das Geschick des Menschen bestimmt. Die Religion ist dem Menschen natürlich, da sie auf einem wesentlichen Verhältniss desselben zu Gott beruhet; daher die Allgemeinheit derselben und das allgemeine Urtheil über die Irreligiosität (Gottlosigkeit, *ἀθεότης*) als Verleugnung und Entwürdigung des menschlichen Wesens, so wie der natürliche Abscheu vor einem Gottesleugner, als

einem Auswurf oder Abschaum der menschlichen Gesellschaft; daher auch das nicht minder allgemeine Urtheil, dass die Religion oder der Glaube an Gott dem Menschen angeboren und die Gottesleugnung eine zurechnungsfähige, ahndungswürdige Thorheit sey (Ps. 14. vgl. 53. u. 19. Röm. 1, 19 fg. — *Aristot.* de coelo I, 3. *Cic.* de N. D. I, 1 sq. 16 sq. II, 1 sqq. de legg. I, 7 sq. dispp. Tusc. I, 13. *Seneca* ep. 117. *Maxim. Tyr.* dissert. 38. *Sext. Empir.* adv. Mathem. I, 8.).

Bei den verschiedenen Versuchen, den Ursprung der Religion nachzuweisen, sind nicht selten die Begriffe unmittelbarer und mittelbarer Ursache oder Quelle und Veranlassung, so wie Ursache und Urform (erste Erscheinungsform) verwechselt worden. Da in dem Menschen nichts entwickelt werden kann, was dem Grundkeime nach nicht in seinem Wesen liegt, so ist nur Eine Quelle der Religion denkbar, nämlich das ursprüngliche, durch die Schöpfung bestimmte, Verhältniss des Menschen zu Gott (die Verwandtschaft mit ihm, sein nach Gottes Bild geschaffenes Wesen) oder die religiöse Anlage im menschlichen Gemüth, und eben so kann der Akt, durch welchen die Religion im Gemüthe des Menschen entsteht, nur Einer seyn; dagegen die Veranlassung zur Entwickelung der religiösen Anlage ist jederzeit verschieden gewesen. Alles religiöse Leben aber, mag es sich offenbaren in Gefühlen, wie Furcht, Vertrauen, Dankbarkeit und Liebe, oder in Handlungen, wie Opfer, Gebete, Büssungen und andere Aeusserungen der Verehrung, ist bedingt durch die Voraussetzung (*πρόληψις*, suspicio) einer höhern Macht, die der Mensch zu fürchten hat oder der er vertrauen darf oder welcher er verpflichtet ist; die Urform des religiösen Lebens im menschlichen Gemüth ist daher die Erkenntniss oder Idee der Gottheit (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* Röm. 1, 19—21., *ἔννοια, ἐπίνοια*), die entsprechenden Gefühle und Handlungen sind die natürlichen Folgen dieser Erkenntniss.

Anm. 1. In diesem §, wo von dem Wesen der Religion die Rede ist oder von dem, was allen religiösen Erscheinungen gemein-

sam ist, wird der Ausdruck Gott, wie sich von selbst versteht, in demselben allgemeinen Sinne gebraucht, in welchem alle Welt, auch die polytheistische, und nicht blos ihre Philosophen von Gott (deus, *θεός*) redeten, sondern auch das Volk, unbewusst bestimmt durch die Macht der dem menschlichen Geiste nothwendigen Idee der Einheit des Weltganzen und seiner Leitung und Entwickelung. ***M. Min. Felix***, Octav. c. 18. fin.: Audio vulgus; quum ad coelum manus tendunt, nihil aliud quam ***Deum*** dicunt et ***Deus magnus est***, et ***Deus verus est***, et *si* ***Deus dederit***. Vulgi iste naturalis sermo est, an Christiani confitentis oratio? Et qui Jovem principem volunt, falluntur in nomine, sed de una potestate consentiunt. Es ist bekannt, wie gern sich die christlichen Apologeten auf diese unwillkürlichen Aeusserungen des unmittelbaren religiösen Bewustseyns (eruptiones animae *Tertull.* de testim. animae c. 5.) als Zeugnisse für die Wahrheit beriefen, namentlich *Tertullian* in der eben angeführten Schrift (vgl. besonders c. 1 sq. mit c. 5 sq.) und Apologet. c. 17., wo er, nachdem er auf die Allgemeinheit der Offenbarung Gottes in der Welt, auf die Unverkennbarkeit wie auf die Unermesslichkeit seiner Grösse und auf die Schuld der Menschen hingewiesen hat, welche den nicht anerkennen wollen, der ihnen nicht unbekannt seyn kann *(quem ignorare non possunt)*, hinzufügt: Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex *animae* ipsius *testimonio* comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, ***Deum*** nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri: ***Deus magnus***, ***Deus bonus***, et ***Quod deus dederit*** omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum: ***Deus videt***, et ***Deo commendo***, et ***Deus mihi reddet***. O testimonium animae naturaliter christianae! Denique pronuncians haec non ad capitolium, sed ad coelum respicit; novit enim sedem dei vivi: ab illo et inde descendit. Von den mehr und minder richtigen Folgerungen der christl. Apologeten aus solcher Redeweise auch in der Heidenwelt s. unten §. 35. und vgl. Neander, Allg. Gesch. der chr. Rel. u. Kirche 2. Aufl. S. 960 ff.

Anm. 2. Das Urtheil, dass die Religion dem Menschen allein unter den irdischen Creaturen eigen sey, ist so allgemein wie alt; vgl. *Cic.* de legg. I, 8: Itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam Dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam [im]mansueta, neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat. — Auch wenn die *κτίσις* Röm. 8, 19 ff. nicht blos von der leblosen, sondern auch, und gewiss so richtig,

von der animalischen Schöpfung verstanden wird, so entspricht der Grundgedanke dieser Stelle doch der ursprünglichen und durchgängigen Lehre der Schrift von dem Verhältniss des Menschen zu der übrigen Creatur auf Erden und setzt nur den Gedanken voraus, dessen Schriftgemässheit kein biblischer Theolog verkennen wird, dass die *φθορὰ* des erstern nicht ohne Wirkung auf die ihm untergebene Schöpfung gewesen sey (vgl. 1 Mos. 3, 14 fgg.). Keineswegs begünstigt jene Stelle die Hypothese derjenigen Naturphilosophen, welche einen wesentlichen specifischen Unterschied des Menschen und des Thieres nicht anerkennen; wie schon die erste Urkunde des biblischen Kanon die Herrlichkeit des Menschen vor aller übrigen Creatur anerkennt (1 Mos. 1, 26 ff. vgl. 24 fg.), so wird dieser specifische Unterschied nach den prophetischen Stellen von der Vollendung der Dinge auch zu keiner Zeit aufhören (Jes. 11, 5 ff. 65, 25.).

Anm. 3. Die Frage nach dem Ursprung der Religion wurde in der vorchristlichen wie in der christlichen Welt gewöhnlich bei der Darstellung der Beweise für das Daseyn Gottes (s. unten §. 32 fg.) oder bei den Erörterungen über das Ebenbild Gottes im Menschen gelegentlich mit beantwortet (vgl. auch *Cicero* de N. D. II, 1 sqq. und de legg. I, 7 sqq.). Doch widmete schon ein Zeitgenosse Cicero's *M. Ter. Varro* einer genaueren und besonderen Beantwortung dieser Frage den 2. Haupttheil (de rebus divinis 16 Bücher) seiner Antiquitates, eines Werkes von 41 Büchern (s. *Augustinus* de civit. Dei VI, 3.), und unterschied nach den Mittheilungen Tertullians und Augustins 3 Quellen der Religion 1) die unmittelbare im menschlichen Gemüth, *suspicio*, die Ahnung des Göttlichen, welche von den Philosophen in mannichfaltiger, nicht selten widersprechender und für den frommen Sinn anstössiger, Weise entwickelt worden; 2) die Sage, *historia* = *μῦθος*, „fabulae poetarum", und 3) die gesetzlichen Bestimmungen der Völker in Betreff der Gegenstände und der Art religiöser Verehrung: *adoptatio* oder *adoptiones* = quae publice admissa et sancita sunt, = „quod populi sibi quique adoptaverunt"; vgl. *Tertullianus ad nationes* II, 1—3. 7—9. Demgemäss unterschied Varro auch eine dreifache Gotteslehre oder 3 Arten der Gotteserkenntniss: triplici genere deorum censum distinxit, unum — *physicum*, quod philosophi retractant, aliud *mythicum*, quod inter poetas volutatur, tertium *gentile*, quod populi sibi quique adoptaverunt; so Tertull. a. St. c. 1. vgl. *Augustinus* a. Schr. c. 5. (tria genera theologiae dicit esse i. e. rationis, quae de diis explicatur, eorumque unum *μυθικὸν* appellari, alterum *φυσικόν*, tertium *civile*) und *Eusebius* praeparat. ev. IV. c. 1. — Hiervon s. unten §. 8. — Vollendeter ist der Versuch, den *Dio Chrysostomus*, welcher gegen 150 Jahre später lebte und unter Trajan

etwa im J. 117 starb, in seiner Abhandlung *περὶ τῆς πρώτης τοῦ θεοῦ ἐννοίας* machte: Orat. 12. p. 391 sqq. Vol. I. ed. J. J. Reiske. Bei derselben Grundansicht von dem dreifachen Ursprunge der Religion erkennt er 2 Quellen der Gotteserkenntniss an 1) eine innere, die allen Menschen angeborene Gottesidee *ἡ ἔμφυτος ἅπασιν ἀνθρώποις ἐπίνοια*); diese Quelle bezeichnet er als eine unversiechbare, strömend jederzeit und überall; denn sie entspringt aus dem Wesen des Geschaffenen selbst, nicht aus irgend welchen Zufälligkeiten —, 2) eine äussere, die von aussen empfangene Gotteserkenntniss, welche den Seelen in der Ueberlieferung zugeht, in Reden, Sagen und Sitten, deren Ursprung bald nachweisbar ist bald nicht (*δεύτερα δὲ — ἐπίκτητος καὶ δι᾽ ἑτέρων* — so mit Reiske zu lesen — *ἐγγινομένη ταῖς ψυχαῖς ἢ λόγοις τε καὶ μύθοις καὶ ἔθεσι*). Diese letztere Quelle der Gotteserkenntniss ist theils eine frei strömende, die das Gemüth der Menschen ansprechenden Sagen der Dichter, theils eine beschränkte und beschränkende, nämlich die Bestimmungen der Gesetzgeber in Betreff der Gottheit und ihrer Verehrung. Doch würde, wie Dio richtig bemerkt, keine dieser beiden letzten Quellen von Einfluss seyn ohne jene erste, in welcher sie auch ihr Richtmaass haben, indem die Bestimmungen der Gesetzgeber wie die Sagen eben nur dem eigenen Verlangen der Menschen und ihren Ahnungen entgegen gekommen und nur ein mehr und minder entsprechender Ausdruck der Wahrheit sind, welche in den ursprünglichen Ideen unmittelbar gegeben ist (*τούτων οὐδετέραν ἰσχύσαι δυνατὸν μὴ πρώτης ἐκείνης ὑπούσης, δι᾽ ἣν βουλομένοις ἐγίγνοντο καὶ τρόπον τινὰ προειδόσιν αὐτοῖς αἵ τε προστάξεις καὶ παραμυθίαι, τῶν μὲν ὀρθῶς καὶ ξυμφώνως ἐξηγουμένων ποιητῶν καὶ νομοθετῶν τῇ τε ἀληθείᾳ ταῖς τε ἐννοίαις, τῶν δὲ ἀποπλανωμένων ἔν τισιν*). — Von den beiden letzteren, den abgeleiteten Quellen, erklärt er dann eben so treffend die frei strömende Dichtung für die ältere: *πρέπει δὲ ἴσως, τὸ ἀζήμιον καὶ ποιητικὸν ἀρχαιότερον εἶναι τοῦ μετὰ ζημίας καὶ προστάξεως*. Vgl. die schöne Stelle vorher (p. 384.), wo die natürliche, unwiderstehliche und darum allgemeine Wirksamkeit des ursprünglichen Gottesbewustseyns geschildert und zugleich der Gedanke ausgesprochen wird, dass der kindliche, unverdorbene Sinn der Urwelt, des nach seinem Ursprunge der Gottheit näher stehenden Geschlechts, für die Offenbarungen derselben am empfänglichsten gewesen sey, ein Gedanke, dem wir in den mannichfaltigsten Einkleidungen überall begegnen; s. *Cicero* de legg. II, 11. — Dieselbe Ansicht, welche Varro und Dio von dem Ursprunge der Religion haben, liegt auch den religionsphilosophischen Abhandlungen Cicero's zu Grunde, obwohl sie von ihm formell nirgends so bestimmt ausgesprochen worden ist; er unterscheidet die aller menschlichen Einrichtung, Sitte und Gesetzgebung vorangehende und von

ihr unabhängige Gotteserkenntniss von der mit Aberglauben versetzten Volksreligion und den physischen oder physiologischen, nicht selten irreligiösen, ja atheistischen Deutungen der Mythen in den Schulen der Philosophen; vgl. de Nat. D. I, 17. mit 13 ff. II, 2. Tusc. quaest. I, 13. u. o. — Diese Ansicht von der Quelle des religiösen Lebens in dem unmittelbaren Bewustseyn des Menschen, den sich die alte Welt, mit Ausnahme der irreligiösen Philosophen, als einen Gegenstand der göttlichen Vorsehung dachte, war auch in der christlichen Kirche der apostolisch-katholischen Zeit die herrschende und ist auch durch weit verbreitete, von der ökumenischen Kirche jedoch nicht anerkannte, unbiblische Ansichten vom menschlichen Verderben nie, selbst im Mittelalter nicht ganz, verdrängt worden; die apologetischen Werke der chr. Theologen sehr verschiedener Richtung in allen Zeiten zeigen diess, und die ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes ruhen auf dieser Ansicht, die also nicht, wie häufig genug bis in die jüngste Zeit behauptet worden, als Gewinn der neueren Philosophie zu betrachten ist. Die wesentlich abweichenden Ansichten in alter und neuer Zeit haben ihren Grund theils in irreligiöser Skepsis, theils in unbiblischer wie unphilosophischer Verkennung der ursprünglichen und wesentlichen Herrlichkeit der menschlichen Natur, theils in der Verwechselung der Begriffe mittelbarer und unmittelbarer Ursache.

Die Versuche, den Ursprung der Religion nachzuweisen, lassen sich im Allgemeinen in 2 Hauptclassen scheiden: I) in solche, welche die Quelle der Religion ausser dem Menschen suchen, und II) in solche, welche sie in dem Menschen selbst finden, aber auseinander gehen in der Bestimmung des primitiven Moments des religiösen Lebens oder der Urgestalt desselben.

I. Die *erste Classe,* welche die Religion als etwas empirisch gegebenes oder dem Menschen von aussen gekommenes betrachtet, leitet sie aus irgend welcher Erfahrung her, und zwar entweder aus Eindrücken, welche die Betrachtung der Natur überhaupt oder einzelne Ereignisse in derselben auf den Menschen machen, oder aus irgend welchem menschlichen oder göttlichen Unterrichte, welcher letztere in diesem Gegensatze, nach seinem Ursprunge, gemeinhin aus frommen oder unfrommen Betruge oder auch aus Selbsttäuschung und Schwärmerei abgeleitet wird. Nicht selten werden, wie in der alten Welt von Cicero, Varro und Dio, mehrere Quellen des religiösen Lebens anerkannt, und diess richtig, wenn nicht blos an Religion an sich gedacht wird, welche nur Einen Ursprung haben kann, sondern auch an die besonderen und bestimmten Formen ihrer Erscheinung (religiones).

1) Aus der Betrachtung der Natur überhaupt, aus der Wahrnehmung ihrer von menschlicher Kraft und Weisheit nicht

abzuleitenden Grösse und Zweckmässigkeit, haben die Religion hergeleitet die Urheber der physikotheologischen Beweise für das Daseyn Gottes; vgl. unten §. 33.

2) Aus Gefühlen der Furcht oder Freude und des Dankes, durch gewisse Naturereignisse und Erfahrungen geweckt: z. B. *Petronius*, Satyricon fragm. V. (ed. Burmanni p. 872.): Primus in orbe deos fecit timor; vgl. *Lucretius* de R. N. V. v. 1217 sqq. mit 1160 sqq. und *Ed. Herb. de Cherbury* de relig. gentilium (Amstel. 1663. 4.) p. 92: Ab amore et timore olim cultus omnis religiosus profectus est, vgl. jedoch p. 4 sq. u. 111. — Dagegen Schleiermacher, Reden über die Religion (3. Ausg.) S. 109 f.

3) Aus dem Betruge kluger Menschen, insbesondere Gesetzgeber, Obrigkeiten und Priester, entweder im Interesse des Staats, zu dem Zwecke, um das Volk durch die Furcht vor unsichtbaren Mächten zu zügeln, wenn die Staatsmacht es nicht vermöchte, oder im eigenen Interesse. Vgl. Cicero de N. D. I, 42: Quid? ii, qui dixerunt, *totam de diis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus* rei publicae causa, ut, quos ratio non posset, eos ad officium religio duceret, nonne omnem religionem funditus sustulerunt? Namentlich berichtet *Livius* von solchem frommen Betruge des Begründers der Römischen Religion *Numa Pompilius* l. I, 19. vgl. XXVI, 19. Auf dieser Ansicht von dem politischen oder hierarchischen Ursprunge der Religion, die eines Kritias und Hobbes würdig war und in deren Sinne Voltaire sagte: wenn kein Gott wäre, müsste man ihn erfinden —, ruhet das Argumentum a commodo bei *Ovidius* de arte am. gegen Ende: Expedit esse deos et, ut expedit, esse putemus. Den heidnischen Götzendienst mit seinen mannichfaltigen, zum Theil kostspieligen Cultusformen leitet auch Herbert v. Cherbury von der Schlauheit der herrsch- und gewinnsüchtigen Priester ab a. Schr. p. 168 sqq. vgl. p. 2.

4) Aus ursprünglicher göttlicher Offenbarung, so dass die Religionen der heidnischen Welt als schwache und entstellte Ueberreste der ursprünglichen Wahrheit angesehen werden. Diese Ansicht der Mehrzahl der ältern Theologen, welche jedoch daneben auch in Uebereinstimmung mit der h. Schrift (Röm. 1, 19 f. 2, 14 f. Ap. G. 17, 24 ff. u. a.) die Erkennbarkeit und Erkenntniss Gottes aus der Natur zugaben, wurde in entschiedenem Gegensatz gegen alle natürliche Gotteserkenntniss behauptet von *Faust. Socinus* (Praelectt. theol. c. 2. vgl. de auctor. S. S. c. 1 sq. und *Marheineke*, Institutt. symb. §. 94.) und in gleichem Gegensatze geltend zu machen gesucht von *J. F. Gruner*, diss.: Censura divisionis religionis et theologiae in naturalem et revelatam Hal. 1770. 4. und Theol. dogm. instit. §. 12. (vgl. *Doederlein*, instit. theol. chr. §. 3. ed. 6. p. 5 sq.). — In diesem Sinne hat auch *Tholuck*

seine jugendliche Abhandlung geschrieben: Ueber das Wesen und den sittl. Einfluss des Heidenthums u. s. w. in Neanders Denkwürdigkeiten a. d. Gesch. des Christenth. B. I. (1823.) S. 1 f. vgl. 235 ff. — In dem weitern Sinne der älteren Theologen herrscht die Ansicht auch vor in dem religiösen Alterthume und spricht sich namentlich aus in den Mythen von dem ursprünglichen Verkehr der schaffenden gütigen Götter mit den Menschen; vgl. *Plato* de legg. IV. p. 179 sqq. (ed. Bip.) und in s. Philebus, *Aristoteles* Metaphys. XI, 18. und auch *Cicero* de legg. I, 8 sq. II, 11. (ritus familiae patrumque servare id est, quoniam antiquitas proxime accedit ad deos, a diis quasi traditam religionem tueri) vgl. 16. u. Tuscul. disputatt. I, 12. — Unter den neueren Philosophen hat auch *Schelling* in seiner „Philosophie und Religion" und in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (Tüb. 1803. S. 167 ff.) den Satz aufgestellt, dass der Anfang unserer Geschichte als eine von vorhergegangener Cultur und unbewusster Vollkommenheit herabgesunkene Zeit erscheine, dass somit die gegenwärtige Menschheit am Anfang der Geschichte eine besondere Erziehung höherer Naturen genossen, die seitdem von der Erde verschwunden wären; aller Völker heilige Ueberlieferungen wiesen auf einen solchen Zustand unbewusster Glückseligkeit hin, und nur aus solchem Unterricht höherer Naturen sey auch der erste Ursprung der Religion zu erklären." Vgl. die Mittheilungen bei Ludw. Noack, die theolog. Encyclopädie als Wissenschaft (Darmst. 1847.) S. 102. — Tholuck a. Schr. S. 236 ff. führt verwandte Erklärungen neuerer Philosophen und Geschichtsforscher an.

In schroffem Gegensatze gegen die Annahme einer angeborenen Gotteserkenntniss namentlich in der Form der Platonischen und Pythagoreischen Hypothesen betrachtet unter den älteren Kirchenlehrern im Sinne der Aristotelischen Schule *Arnobius* alle höhere Erkenntniss nur als erworben und gewonnen durch Uebung und Unterricht, und bei der Ansicht, welche er auch mit anderen Kirchenlehrern jener Zeit gemein hat, dass die menschlichen Seelen nicht von Natur unsterblich seyen, sondern es nur durch göttliche Gnade werden können, sieht er in der Aufnahme des göttlichen Unterrichts, in der Erkenntniss des göttlichen Wohlthäters, ein *φάρμακον ἀθανασίας* (*fermentum* quoddam *vitae* ac rei dissolubilis glutinum) adv. gentes II, 9 sqq. — nach der Ausg. Lugd. Bat. 1651. 4. p. 54 sq. 65 sqq. — Von den neueren ziemlich zahlreichen Theologen, welche nach Locke's Vorgange alle Bildung aus der, die Entwickelung der höhern Anlage anregenden, äussern Erfahrung ableiten, möge vorzugsweise *Wegscheider* hier genannt werden, der sogar, nicht ganz übereinstimmend mit anderweiten Darstellungen in seinem Werke, die Entwickelung der religiösen Anlage ausschliesslich auf Unterricht und Ueberlieferung zurückführt: *Insti-*

tutiones Theologiae christianae dogmaticae ed. 7. (Hal. 1833. 8.) §. 2. p. 6 sq.: Illa autem rationis ad religionem perveniendi facultas primum *institutione* et *traditione* in animo hominis commovetur (homo enim, nisi societatis quodam vinculo cum aliis conjunctus fuerit, ad humanitatis sensum progredi nequit); deinde ipsius mentis agitatione et motu incitatur ac promovetur. Huc pertinet potissimum imbecillitatis suae sensus, a rerum externarum potentia homini injectus, quo ducitur ad naturam aliquam notione amplectendam, quae suis viribus longe superior sit quamque vel cum timore quodam immensae potestatis, vel cum amore benevolentiae revereatur. Quo facto sensim adaucta ratio longius jam progreditur. — —

II. Die *andere Classe*, welche den Lebensboden der Religion in dem menschlichen Gemüthe selbst findet und welcher die bedeutendsten Philosophen aller Zeit zugehören, hat sich seit Kant wegen der Verschiedenheit ihrer Ansicht von der Genesis der Religion im Individuum oder von der Urform derselben in 3 Gattungen geschieden.

1) *Kant* und mit ihm anfangs auch *Fichte* finden den Ursprung der Religion oder des Glaubens an Gott in der, dem Menschen a priori gegebenen, nothwendigen Idee des *höchsten Guts* als der Harmonie der Sittlichkeit und Glückseligkeit, welche Kant auch als die intelligible d. i. moralische Welt bezeichnet, insofern die Sinnenwelt (der Inbegriff der Phänomene) jene „praktisch-nothwendige Verknüpfung beider Elemente des höchsten Gutes" nicht zeigt. Die Sittlichkeit, als das eine dieser beiden Elemente wird realisirt durch den Gehorsam gegen das Gebot (den kategorischen Imperativ) der praktischen Vernunft, dagegen die Realisirung der entsprechenden Glückseligkeit ist der Erfahrung zufolge weder von der Natur der Dinge der Welt, noch von menschlicher Kraft zu erwarten. Da nun aber die dem Menschen eben so natürliche als nothwendige Hoffnung auf Vollendung des Ideals des höchsten Guts, welche zugleich der wirksamste und allein zureichende Beweggrund zum vollkommenen Gehorsam gegen die Forderung der praktischen Vernunft ist, nicht aufgegeben werden kann; so postulirt dieselbe Vernunft, welche unbedingten Gehorsam gegen ihre (mit Verheissungen und Drohungen verbundenen) Gebote fordert, das Daseyn einer höheren Macht, eines weisen Weltregierers, welcher als *die höchste nach moralischen Gesetzen gebietende Vernunft*, wie als Urheber der Natur das höchste Gut, wenn nicht in diesem, doch in einem künftigen Leben realisiren wird. Vgl. Kritik der reinen Vernunft (Leipz. 1799. 5. Aufl.) S. 832 — 47. besond. S. 837 fgg.

Eine *sittliche* Thatsache, das Gefühl der Verpflichtung zum Gehorsam gegen das unbedingt gebietende Sittengesetz der praktischen Vernunft, ist nach dieser Ansicht das erste Moment des

religiösen Lebens, die damit unzertrennlich verbundene Hoffnung einer der sittlichen Würdigkeit entsprechenden Glückseligkeit ist das andere. Da nun die Sinnenwelt diese Verknüpfung beider Elemente, worin die Vernunft das höchste Gut erkennt, nicht darbietet, so postulirt eben dieselbe Vernunft das Daseyn einer höchsten Vernunft, oder „einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu seyn) in genauem Verhältniss steht", und in welcher, als „in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts sie den Grund der praktisch-nothwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligibeln d. i. moralischen Welt antrifft" (S. 838 f.). — „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen" (S. 839. vgl. 846 fg., wo ausdrücklich wiederholt wird, dass das Gefühl der inneren praktischen Nothwendigkeit der moralischen Gesetze „uns zu der Voraussetzung einer selbständigen Ursache oder eines weisen Weltregierers führe, um jenen Gesetzen Effect zu geben." Vgl. auch S. 841. und 661 fg. [1]).

Diese Begründung des Religionsglaubens ist von Anfang an bis in die neueste Zeit mit grosser Allgemeinheit und Entschiedenheit, ja mit Entrüstung als ein Erzeugniss pharisäischer oder eudämonistischer Gesinnung verworfen worden; vgl. Rosenkranz, Encyklopädie der theol. Wissenschaft 1. Ausg. (1831.) S. 8 ff. u. 2. Ausg. (1845.) S. 29. — Wenn der sittliche Ernst der Philosophie des Urhebers dieses Versuchs uns verbietet, in dieses Urtheil einzustimmen, so bezeugt doch allerdings die Geschichte eben so wie die Erfahrung, dass das sittliche Bewusstseyn und Streben nicht die ursprüngliche, noch weniger die einzige Quelle der Religion sey; wir finden diese auch da, wo jenes fehlt, wie andererseits selbst entschiedenen Atheisten eine strenge Rechtschaffenheit nachgerühmt worden ist. Auch würde die Voraussetzung, auf welcher der Versuch, den Ursprung des Religionsglaubens nachzuweisen, ruht, zu

1) Nach einer Erklärung über theoretische und praktische Erkenntniss, so wie über den theoretischen und praktischen Gebrauch der Vernunft sagt hier Kant: „Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin nothwendig sind (die moralischen), so muss, wenn diese irgend ein Daseyn, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, voraussetzen, dieses Daseyn postulirt werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluss auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings nothwendig erkannt wird. Wir werden künftig (in dem oben angeführten Abschnitt S. 832 ff.) von den moralischen Gesetzen zeigen, dass sie das Daseyn eines höchsten Wesens nicht blos voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Betrachtung schlechterdings nothwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch, postuliren."

dem Schlusse führen, dass der Grad des Tugendstrebens den Grad der Religiosität bestimme, ein Schluss, den gleichfalls die Erfahrung widerlegt. Vgl. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der evang. luth. Kirche 1. Bd. S. 5 ff. Wahrheit liegt in diesem Herleitungsversuche nur in so fern, als das natürliche Gottesbewusstseyn in der Sprache des Gewissens, welche hier als kategorischer Imperativ der praktischen Vernunft bezeichnet wird, sich offenbart, wie in dem Urtheil der theoretischen Vernunft, welche durch die Betrachtung der Welt zur Voraussetzung einer ewigen Ursache derselben genöthigt wird (vgl. Röm. 2, 14 fg. mit 1, 19 ff.).

2) Schleiermacher findet die Grundform aller Frömmigkeit, so wie das Wesen und den Ursprung der Religion in dem allen bestimmten Vorstellungen und Willensäusserungen vorausgehenden und dieselben erzeugenden Zustande des Bewusstseyns, dem Gefühl, nämlich dem Gefühle unbedingter Abhängigkeit von Gott oder, was ihm gleichbedeutend ist, in dem unmittelbaren Selbstbewustseyn unserer Beziehung zu Gott [2]). Wir würden ihm zustimmen und in jenem durch diese Epexegese näher bestimmten Gefühle den Boden und die Grundform alles religiösen Lebens anerkennen müssen, wenn Schleiermacher nicht auch in der zweiten Ausgabe seines Werkes ausdrücklich und auf das Entschiedenste die Voraussetzung zurückgewiesen hätte, dass dieses Abhängigkeitsgefühl durch irgend welche Vorstellung oder Ahnung einer übermenschlichen Macht bedingt sey [3]). Durch die Negation einer nothwendigen und in allen Sphären des religiösen Lebens, so weit es irgend wann beobachtet worden ist, allgemeinen Voraussetzung hat er die Ableitung der Religion aus dem Gefühl unmöglich gemacht und ist, da er es dennoch versucht hat, mit sich selbst in unlösbaren Widerspruch getreten. Der Mensch kann sich nicht abhängig fühlen von Gott oder, was Schleiermacher als gleichgeltend daneben stellt, seiner sich als in Beziehung zu ihm bewusst seyn, wenn noch kein Gedanke Gottes, als der sein Wesen und Leben bedingenden Macht, in seiner Seele aufgegangen ist; wohl fühlt er sich auch in diesem Zustande des unmittelbaren Geisteslebens, wo Anschauung und Ge-

---

2) Der chr. Glaube (2. Ausg. Berlin 1830. 8.) §. 3. S. 7: „Die Frömmigkeit - - ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewustseyns" — und §. 4. „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeusserungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, dass wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind."

3) a. St. S. 22: „Nächst dem ist zu bemerken, dass unser Satz der Meinung entgegen treten will, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sey."

fühl noch eins d. h. noch nicht als theoretische und praktische Seite auseinander getreten sind, bedingt und beschränkt, wie alle Creatur, aber in das religiöse, als das ihm eigenthümliche höhere, Leben tritt er erst in dem Momente ein, wenn das allgemeine Gefühl der Bedingtheit sich, wenn auch zunächst nur in der Form der Ahnung, zur Vorstellung einer höheren, sein Geschick bestimmenden, Macht entwickelt. — Der Stellen sind aber auch nicht wenige, wo der grosse Theolog, den wir nicht recht, gewiss auch nicht in seinem Sinne ehren, wenn wir die Unvollkommenheiten seines Werkes nicht offen darlegen, in unverkennbaren Widerspruch mit sich selbst getreten ist, und zwar schon an demselben Orte, auf welchen eben hingewiesen worden ist, wo er den Gedanken Gottes, als des Princips (des Woher) des menschlichen Daseyns, in dem Selbstbewustseyn als mit gesetzt anerkennt und dann ein ursprüngliches Wissen um Gott, das er eben zurückgewiesen hatte, doch keineswegs bestreiten, sondern nur bei Seite stellen will, als etwas gleichgültiges, das mit der Frömmigkeit unmittelbar nichts zu thun habe, was es dann, nach seiner eigenen Darstellung, doch hat, weil schon der Ausdruck Gott nothwendig eine Vorstellung voraussetzt, welche nichts anders ist, als das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls [4]). Wenn nun Dr. Twesten der Ansicht Schleier-

---

4) a. St. S. 22 fg.: „Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserm Satze (§. 4. s. vorige Anm.) gleichgestellt wird: so ist diess so zu verstehen, dass eben das in diesem Selbstbewustseyn mit gesetzte Woher unsers empfänglichen und selbstthätigen Daseyns durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist. Hierbei ist nur zuerst noch aus dem Vorigen zu erinnern, dass dieses Woher nicht die Welt ist in dem Sinne der Gesammtheit des zeitlichen Seyns, und noch weniger irgend ein einzelner Theil derselben. Denn das wenngleich begrenzte Freiheitsgefühl, welches wir in Bezug auf sie haben, theils als ergänzende Bestandtheile derselben theils indem wir immerfort in der Einwirkung auf einzelne Theile derselben begriffen sind, und die uns gegebene Möglichkeit einer Einwirkung auf alle ihre Theile, lassen nur ein begrenztes Abhängigkeitsgefühl zu, schliessen aber das schlechthinige aus. Nächst dem ist zu bemerken, dass unser Satz der Meinung entgegentreten will, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sey. Und diess mag wohl um so nöthiger seyn, da viele, welche sich eines vollkommen begriffenen ursprünglichen d. h. von allem Gefühl unabhängigen Begriffs von Gott sicher wissen in diesem höhern Selbstbewustseyn, welches wohl nahe genug an ein schlechthiniges Freiheitsgefühl streifen mag, eben das Gefühl, welches uns für die Grundform aller Frömmigkeit gilt, als etwas fast untermenschliches weit von sich weisen. Unser Satz nun will ein solches ursprüngliches Wissen auf der anderen Seite keineswegs bestreiten, sondern es nur bei Seite stellen als etwas, womit wir es in der christlichen Glaubenslehre niemals können zu thun haben, weil es selbst offenbar genug nichts unmittelbar mit der Frömmigkeit zu thun hat. Wenn aber das Wort überall ursprünglich mit der Vorstellung Eins ist, und also der Ausdruck Gott eine Vorstellung voraussetzt; so soll nur gesagt

machers unbedingt beigetreten ist [5]), so gilt ungeachtet seines, auch für den Gegner dieser Theorie belehrenden, Versuchs sie zu begründen, von ihm dasselbe, was gegen den Urheber erinnert worden ist, und diess um so mehr, als es auch ihm nicht gelungen ist, die Widersprüche aufzulösen, in welchen Schleiermachers Deduction sich bewegt. Um zu beweisen, dass das Gefühl nicht blos die Wurzel der Religion, sondern auch das Primitive in derselben sey, fragt er, unter Berufung auf die unbefangene Selbstbeobachtung [6]): „welche Momente des Lebens sind es, die wir als die eigentlich religiösen betrachten und bezeichnen? Sind es diejenigen, in denen wir erkennend das Wesen des Absoluten und die Natur der Dinge zu ergründen, oder handelnd der Aussenwelt das Gepräge unsers Geistes aufzudrücken suchen? Keineswegs; es sind die Momente der Andacht, der Erhebung zu Gott, der Ergebung in seinen Willen; Momente, wo unser Herz von Ehrfurcht, von Liebe,

---

werden, dass diese, welche nichts anderes ist, als nur das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprünglichste Vorstellung sey, mit welcher wir es hier zu thun haben, ganz unabhängig von jenem ursprünglichen eigentlichen Wissen und nur bedingt durch unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, so dass Gott uns zunächst nur das bedeutet, was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist und worauf wir dieses unser Soseyn zurückschieben [oben das Woher unsers Daseyns genannt], jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung aber erst aus dem angegebenen Grundgehalt entwickelt werden muss. Eben diess ist nun vorzüglich gemeint mit der Formel, dass sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewust seyn einerlei ist, weil nämlich die schlechthinige Abhängigkeit die Grundbeziehung ist, welche alle anderen in sich schliessen muss. Der letzte Ausdruck schliesst zugleich das Gottesbewustseyn so in das Selbstbewustseyn ein, dass beides, ganz der obigen Auseinandersetzung gemäss (?), nicht von einander getrennt werden kann. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewustseyn, indem zugleich dieses Vorstellung wird. Insofern nun kann man wohl auch sagen, Gott sey uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise; und wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint seyn, dass dem Menschen mit der allem endlichen Seyn nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewustseyn werdende unmittelbare Selbstbewustseyn derselben gegeben ist. In welchem Maass nun während des zeitlichen Verlaufs einer Persönlichkeit dieses wirklich vorkommt, in eben dem schreiben wir dem Einzelnen Frömmigkeit zu." — Weiterer Mittheilungen wird es nicht bedürfen, um das oben ausgesprochene Urtheil über die zu Inconsequenzen gewordenen Consequenzen seiner Denk- und Sprachweise durch seine eigenen Erklärungen zu rechtfertigen.

5) Vorlesungen über die Dogmatik der evang. luther. Kirche u. s. w. 1. Band (Hamb. 1826. 8.) S. 10 ff. — Die zweite Ausgabe (1829) hat keine wesentlichen Veränderungen und nur zu S. 17. einen beachtenswerthen Zusatz gebracht.

6) a. St. S. 11.

von freudiger Zuversicht zu ihm erfüllt, oder von dem Schmerz über unsere Entfremdung von ihm, von der Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm durchdrungen ist. Sind diess nicht alles Modificationen des Gefühls?" — — Gewiss! Aber alle diese Stimmungen des Gemüths sind nicht ursprüngliche, primitive Gefühle, sondern abgeleitete, secundäre; sie setzen irgend welche, wenn auch noch so dunkele, Vorstellung von Gott voraus, dem man vertrauen, den man lieben kann, oder den man zu fürchten und in dessen Willen man sich zu ergeben hat. Der auf „unbefangener Selbstbeobachtung" wie auf dem Zeugniss aller Geschichte und Erfahrung ruhende Satz, dass irgend eine Erkenntniss Gottes das Primitive in der Religion sey und dass alle Gefühle und Willensrichtungen, die wir als religiöse betrachten und bezeichnen, nur Aeusserungen des Glaubens an Gott sind, steht fest gegen alle weiteren Argumentationen dieses von uns hochgeachteten Theologen, ja er wird von ihm selbst bestätigt, wenn er später anerkennen muss, dass das, was er religiöses Gefühl nennt, erst dann zu einem menschlichen Gefühle wird, wenn es sich zu einem Vorstellen oder Erkennen entwickelt, in welchem das unmittelbare Bewustseyn eines Gegensatzes des Zeitlichen und Ewigen und einer Abhängigkeit der Welt von einer höhern Macht, als der Abhängigkeit von Gott, seinen Ausdruck findet. 7) — Eben in dem Momente, in welchem die Entwickelung des Gefühls der Abhängigkeit bis zu dem Gedanken einer Gottheit, als einer das Naturleben, insbesondere das Geschick des Menschen bestimmenden Macht, fortschreitet, entspringt die Religion im Gemüthe des Individuums. 8)

---

7) S. 21: „Das religiöse Gefühl kann nicht seyn, ohne dass wir unmittelbar auch um dasselbe wissen; denn — eine einzelne Seite des Gemüths kann nicht erregt werden, ohne dass sich diese Erregung auch auf die andern fortpflanzt, und was das Gefühl berührt, muss auch das Wollen und Vorstellen berühren, weil alle Lebensäusserungen durch das Gefühl, als ihren gemeinsamen Mittelpunkt, bestimmt werden. Auch ist an sich einleuchtend, dass wir uns mit dem religiösen Gefühl eines Gegensatzes des Zeitlichen und Ewigen und einer Abhängigkeit der Welt von Gott nur bewusst werden können, indem ein Vorstellen oder Erkennen zu demselben hinzutritt, oder vielmehr daraus hervorgeht, wodurch es erst zu einem klaren menschlichen Gefühle wird."

8) Gegen die Meinungen, dass die Religion in dem Abhängigkeitsgefühl oder in dem Gefühl der Furcht ihren Ursprung habe, bemerkt Marheineke, System der christl. Dogmatik (herausgeg. von Steph. Matthies und W. Vatke, Berlin 1847. 8.) S. 79: „Weder jenes noch dieses an sich kann der Grund oder Anfang der Religion seyn; jenes und dieses theilt der Mensch noch mit dem Thier, und doch ist es, wie sehr voll Furcht, ohne alle Gottesfurcht. In dem Menschen liegt selbst jenen Gefühlen, wie sehr auch noch unbewusst, doch schon der Gedanke Gottes zum Grunde; von diesem her haben sie es, dass sie fromme Gefühle sind; so ist das fromme Gefühl vielmehr das der Ehrfurcht, der Andacht und Anbetung."

So sind wir, indem wir die beiden bedeutendsten neueren Versuche einer genetischen Entwickelung der Religion als unbefriedigend erkannt haben, zurückgeführt worden

3) zu der ältesten und allgemeinsten, aus der Beurtheilung jener Versuche schon wiederholt hervorgetretenen, wie durch dieselbe bereits bewährten Ansicht, dass das unmittelbare Selbstbewustseyn, als Gefühl unbedingter Abhängigkeit von einer übermenschlichen Macht, allerdings der ursprüngliche Lebensboden der Religion sey, dass aber die Thatsache im menschlichen Gemüth, mit welcher ein religiöses Leben entspringt, oder das ursprüngliche und wesentliche Moment der Religion irgend eine, wenn auch noch so dunkele und unbestimmte, Vorstellung oder Erkenntniss Gottes sey, da das Gefühl der Abhängigkeit von Gott, oder eine Beziehung des Lebens auf ihn, oder die Erkenntniss des Sittengesetzes als eines göttlichen, oder was man sonst als Wesen und Aeusserung des religiösen Lebens bezeichnen mag, psychologisch unmöglich ist, ohne die Voraussetzung des Gedankens Gottes, als einer das Leben der Natur überhaupt und des Menschen insbesondere bedingenden Macht. Wohl können äussere sinnliche Gegenstände durch die Eindrücke, welche sie machen, eher das Gefühl bestimmen, als Verstand und Willen; eine plötzliche Naturerscheinung erfüllt mit Freude und Bewunderung oder Furcht und Entsetzen, das Gefühl des Eindrucks ist hier das Prius, die Reflexion darüber das Posterius. Ja das erste Moment alles Naturlebens, auch des menschlichen, ist das Gefühl, und aus ihm entwickelt sich erst die intellectuelle und moralische Thätigkeit. Aber die religiösen Gefühle der Abhängigkeit von Gott, der Ehrfurcht, der Liebe und des Vertrauens zu ihm, des Schmerzes über unsere Entfremdung von ihm und der Sehnsucht nach Vereinigung mit ihm, oder welche sonst noch als die eigentlich religiösen von Twesten bezeichnet worden sind, haben den Gedanken Gottes als einer übermenschlichen Macht, und zwar die so bezeichneten Modificationen des religiösen Gefühls den Glauben an einen mächtigen, gütigen, heiligen Gott zur nothwendigen Voraussetzung. 9)

Auch einer der jüngsten Dogmatiker, J. Pet. Lange, chr. Dogmatik I. Th. (Heidelberg 1849. 8.) S. 295. erklärt sich gegen Schleiermachers Ansicht von der Urform der Religion und bemerkt ausser Anderen: „So fern die Religion betrachtet werden soll als eine Thatsache, die zuerst lediglich im Gefühl des Menschen ist, ist sie noch nicht die Religion, die der Mensch hat, sondern nur noch die Religion, die den Menschen hat; die passive Empfindung des Menschen, worin sich ihm die objective religiöse Beziehung seines Wesens kund gibt.“

9) Vgl. schon *Cicero* de N. D. I, 2. — Dass mit der Erkenntniss das instinctartige Naturleben erst in ein specifisch menschliches übergehe, in dessen Sphäre auch das religiöse liegt, dürfte wohl sonst als Axiom gelten; anerkannt ist es in bemerkenswerther Weise unter den christlichen Theo-

Dass diess die herrschende Ansicht vom Ursprunge der Religion und dem primitiven Momente derselben von jeher gewesen sey, beweisen schon die obigen Mittheilungen über die Versuche Varro's, Dio's und Anderer, den Ursprung der Religion nachzuweisen. Wie verschieden auch die Ansichten waren von der Quelle der alle religiösen Gefühle und Willensrichtungen bedingenden Erkenntniss der Gottheit, mochte man sie herleiten aus einer der menschlichen Seele angeborenen Idee Gottes oder aus irgend welcher empirischen und historischen Quelle, eine Vorstellung der Gottheit: *πρόληψις, ὑπόληψις, ἐπίνοια*, superstitio (nach ursprünglicher Bedeutung), suspicio, notio, notitia dei, war die allgemeine Voraussetzung, aus welcher das religiöse Leben überall abgeleitet wurde. Ausser den oben bereits mitgetheilten oder angeführten Stellen erinnern wir nur an das, was Cicero über *Epicurus* aus dessen Kanon berichtet de Nat. D. I, 16: Solus enim vidit (Epicurus), primum esse deos, quod in omnium animis eorum *notionem* impressisset ipsa natura. Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum, quam appellat *πρόληψιν* Epicurus, id est, *anteceptam animo* rei quandam *informationem*, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. — *Cicero* selbst oder der bei ihm sprechende Vellejus findet in dieser, angeblich von Epikurus zuerst vorausgesetzten, angeborenen Idee Gottes eine erwünschte Grundlage für seine weiteren Forschungen (c. 17.): Quod igitur fundamentum hujus quaestionis est, id praeclare jactum videtis. Quum enim non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio: intelligi necesse est, esse deos, quoniam *insitas* eorum vel potius *innatas cognitiones* habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Esse igitur deos, confitendum est. Quod quoniam fere constat inter omnes non philosophos solum, sed etiam indoctos, fateamur, constare illud etiam, hanc nos habere sive *anticipationem*, ut ante dixi, sive *praenotionem* deorum. — — Auch *Aristoteles*, obwohl bei seinem Empirismus Gegner der Platonischen Ideen- und Erinnerungslehre, die ganz auf jener Voraussetzung ruht, sprach doch de coelo I, 3. in dem von

logen schon von *Clemens* von Alexandrien strom. VI. p. 648 sq. (ed. Sylb.), wo er sagt, dass die Erkenntniss Anfang und Ursache (Schöpferin) aller höheren (vernünftigen = geistigen) Thätigkeit sey, auch alles Verlangens und Strebens, und dass darin — in diesem Ursprunge der ihr eigenen Thätigkeit — die charakteristische Eigenthümlichkeit der vernünftigen Seele zu finden sey: *ἕπεται δὲ τῇ ἐπιστήμῃ ὁρμή, μεθ' ἣν ἡ πρᾶξις· ἀρχὴ καὶ δημιουργὸς πάσης λογικῆς πράξεως ἡ γνῶσις εἴη ἄν. ὥστ' αὖ εἰκότως ταύτῃ μόνῃ χαρακτηρίζεται ἡ τῆς λογικῆς ἰδιότης ψυχῆς.* — Unmittelbar vorher wird diese der vernünftigen Seele eignende Erkenntniss als die Bedingung der Theilnahme an dem höhern Leben bezeichnet.

ihm anerkannten Erfahrungssatze: *Πάντες ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοι περ εἶναι νομίζουσι θεούς* — ein Satz, der für ihn in seiner Allgemeinheit einen axiomatischen Charakter hatte — die Ueberzeugung aus, dass alle Religion der Menschen in dieser allgemeinen Annahme (= *ὑπόνοια*, suspicio [10]), also in einer Vorstellung von dem Göttlichen, als dem Höchsten und Ewigen, der absoluten Ursache aller Bewegung (vgl. II. 3. u. a. St.), ihren Ursprung, wie ihre Grundform habe. Auf Clemens von Alexandrien ist schon hingewiesen worden. Eben so bestimmt wie dieser spricht sich in gleichem Sinne *Lactantius* aus institutt. div. IV, 4., wo er zwar von der wahren Religion handelt, die er in rechter Erkenntniss und entsprechender Verehrung des Einen wahren Gottes findet, wobei er das Wort religio in beschränktem Sinne als timor dei tanquam domini gebraucht, doch aber zugleich entschieden das religiöse Leben überhaupt als bedingt durch ein vorheriges Wissen um Gott darstellt: Quibus rebus apparet, quam inter se conjunctae sint sapientia et religio. Sapientia spectat ad filios, quae exigit amorem, religio ad servos, quae exigit timorem. —— Deus autem, qui unus est, quoniam utramque personam sustinet, et patris et domini, et amare eum debemus, quia filii sumus, et timere, quia servi. Non potest igitur nec religio a sapientia separari, nec sapientia a religione secerni, quia idem deus est, qui et intelligi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis. Sed sapientia praecedit, religio sequitur, quia *prius est, deum scire, consequens, colere.* —— Fons autem sapientiae et religionis deus est, a quo hi duo rivi si aberraverint, arescant necesse est: *quem qui nesciunt, nec sapientes esse possunt nec religiosi.* — Und diese Ansicht, welche durch alle Jahrhunderte hindurch überall, wo die Religion nicht im Materialismus und Pantheismus untergegangen war, festgehalten wurde, finden wir auch herrschend in der erneuerten Kirche. Schon *Melanchthon* sprach sie aus nicht blos im Allgemeinen in seinen *locis theologicis* I. de Deo, wo er sagt: esse Deum et praecipere obedientiam juxta discrimen honestorum et turpium, *impressum humanis mentibus* — und dann den Zweck der g. Offenbarung in die Zerstörung der Zweifel und Irrthümer setzt, welchen die Menschen dennoch verfallen waren, sondern er erklärt sich insbesondere auch für die von Cicero dem Epicurus zugeeignete Ansicht, dass die ursprünglich den menschlichen Geistern eingeschaffene Gottesidee die Prämisse sey, ohne

10) So sagt *Cicero* de N. D. I, 23. in seiner Kritik des Beweises für das Daseyn der Götter aus der Allgemeinheit des Glaubens, indem er auf die Schwäche desselben in der gemeinen Form hinweist: Primum enim unde notae tibi sunt opiniones nationum? Equidem arbitror, multas esse gentes sic immanitate efferatas, ut apud eas nulla *suspicio* deorum sit.

welche die menschliche Vernunft gar nicht fähig seyn würde, in den Wundern der Natur Gottes Werke zu erkennen und aus ihnen auf sein Daseyn zu schliessen. Zu Röm. 1, 20. macht er die Bemerkung: Quamquam enim - - mens ratiocinatur aliquod de Deo ex consideratione mirabilium ejus operum in universa rerum natura, tamen hunc syllogismum ratio non haberet, nisi etiam Deus aliquam notitiam *κατὰ πρόληψιν* indidisset mentibus nostris; et illa mirabilia spectacula rerum *πρόληψιν* excitant. [11])

Sehen wir ab von der Form der Vorstellung und ihres Ausdrucks, so war diess die allgemeine Ansicht von dem Ursprung und der Urgestalt der Religion bis auf Kant und Schleiermacher. Das Resultat dieser Erörterungen ist die Begründung der Sätze des §. Die Quelle alles relig. Lebens ist die höhere Anlage des Menschen, welche in seinem eigenthümlichen Wesen und dem dadurch bestimmten Verwandtschafts-Verhältniss zu Gott ursprünglich gegeben ist und in der Schrift als das göttliche Ebenbild im Menschen bezeichnet wird, wie sie in dem unmittelbaren, gefühlsmässigen, Gottesbewustseyn ihren ersten natürlichen und allgemeinen Ausdruck findet. Die Veranlassungen zur Entwickelung dieser religiösen Anlage sind aber so mannichfaltig, wie die Bedingungen aller Entwickelung, sowohl der Aeusserungstrieb der dem Menschen verliehenen Kräfte, als die anregenden und fördernden Einwirkungen der Aussenwelt, der Natur und ihrer Erscheinungen, des gesellschaftlichen Verkehrs, des Unterrichts, in welcher Form und aus welcher Quelle er auch an den Menschen kommen möge, als menschlicher oder als göttlicher. [12]) Die Urform der Religion aber, wie ihre

---

11) Vgl. auch *Loci theol.* ed. Detzer (Erlang. 1828. 8.) p. 138 sq., wo er in dem loc. de lege naturae ausführlich von den theoretischen und praktischen Principien handelt, welche die Philosophen *κοιναὶ ἔννοιαι καὶ προλήψεις* nennen: notitiae mentibus humanis inditae, quibus agnoscunt et judicant pleraque.

12) Wir erkennen demnach in allen Herleitungs-Versuchen, deren oben gedacht worden ist, eine relative Wahrheit an, auch in den empirischen, insbesondere auch in der Ableitung aus ursprünglicher göttlicher Offenbarung, da die Idee des Schöpfers von der Idee des Bildners der Menschen unzertrennlich ist. — Aus unserer Untersuchung geht aber auch hervor, warum wir dem Vermittelungsversuche, welchen Kahnis, die Lehre vom heil. Geiste 1. Theil (Halle 1847. 8.) S. 4—10. im Gegensatz zu denen gemacht hat, welche das religiöse Leben aus einer der drei Grundkräfte des Geistes entwickeln, nicht ganz beistimmen können. Er erkennt in dem Glauben die Lebenswurzel aller Religion, insofern derselbe den Centralpunkt aller religiösen Willensbewegung, Erkenntniss und Gefühle ist oder, wie er sagt, „das organische Erzeugniss der Grundfunctionen des Geistes". Aber so bestimmt, „ein Urtheil aus der sittlichen Totalität des Geistes zur Lebenserfüllung in Gott" (S. 6.), also der Abschluss der religiösen Bewegung in einem Individuum, gehört der Glaube schon einer höheren Stufe der Entwickelung an und kann weder der Ur-

Quelle, ist überall nur Eine, die Erkenntniss Gottes, als einer die Natur beherrschenden und das Leben des Menschen bestimmenden Macht; mit dieser Erkenntniss, welcher Art sie auch seyn möge, wird das unbestimmte Abhängigkeitsgefühl ein religiöses, eine bewusste Beziehung des Lebens der Natur überhaupt, wie insbesondere des persönlichen auf Gott. [13])

---

quell, noch die Urform des religiösen Lebens seyn, sondern er ist vielmehr der Begriff desselben (vgl. unten §. 3.). — Von den drei Momenten, welche das Wesen des Glaubens bilden sollen, hält unser gelehrter Freund übrigens mit Kant „eine sittliche Thatsache" — „den Zug des Ich als einer sittlichen Totalität nach seinem Urleben" — für das erste; das zweite ist ein Akt des Wissens — „das Setzen dieses Urlebens als eines göttlichen Seyns" —; das dritte ist „der Zusammenschluss mit diesem göttlichen Seyn in Hingabe des menschlichen, im Ergreifen des göttlichen Lebens" (S. 4.). — „Das Bewustseyn dieser Gemeinschaft, in welcher das gläubige Ich vom göttlichen Leben bestimmt wird, gehört dem Gefühl an" (S. 6.). — „Es sucht — im Glauben der sittliche Geist sein Urleben, der denkende sein Unendliches, der fühlende seine Seligkeit" (S. 7.). — Mit diesen Bestimmungen ist dieser Versuch einer religiösen Phänomenologie in der That wieder auf den einseitigen Standpunkt Kants zurückgegangen, wo aus dem moralischen Bewustseyn heraus die religiösen Ideen postulirt werden, wie denn auch S. 4. ausdrücklich anerkannt wird, dass die Sittlichkeit der Grund sey, auf dem aller Glaube basire, während wir die allgemeine Annahme nicht blos für biblisch begründet, sondern auch psychologisch nothwendig halten, dass der Glaube, welcher ohne Voraussetzung irgend welcher Erkenntniss Gottes unmöglich ist, die Quelle alles sittlichen Lebens sey, insofern dieses sich von den Bewegungen eines natürlichen, so genannten, guten Gemüths unterscheidet, welche wir auch in der Thierwelt wahrnehmen.

13) Aus dieser Darstellung ergibt sich nun auch, in wie fern ich dem Resultate der jüngsten Untersuchungen D. Karl Lechlers in den lehrreichen „Bemerkungen zum Begriff der Religion mit besonderer Rücksicht auf die psychol. Fragen" (Studien und Krr. Jahrg. 1851. 4. Heft) nicht beitreten kann, wenn er S. 800 sagt: „Es ist die leidende Willensbestimmtheit, was zunächst das Wesen der Lebensgemeinschaft auf menschlicher Seite ausmacht. Diese leidende Willensbestimmtheit aber ist nichts anderes, als der Glaube, d. h. die zwar freie, aber nicht auf Selbstbestimmung, sondern auf [durch eine unbedingte und unvermittelte That Gottes] Bestimmtwerden beruhende Hingabe des Menschen an Gott." — — „Die Religion wäre somit, wenn nach einer psycholog. Bestimmung gefragt wird, für eine Sache des Willens, aber nicht des selbstthätigen, sondern des leidenden, also nicht für ein Thun — damit wird der Gesichtspunkt von vornherein verrückt —, sondern für ein Leiden — das Wort etymologisch genommen — zu erklären."

§. 2.

Die biblischen Religionsformen im Verhältniss zu den heidnischen.

Die heiligen Urkunden, welche unseren Voraussetzungen (§. 1.) durchaus entsprechen, bezeichnen als den Lebensboden aller Religion die wesentliche Verwandtschaft des Menschen mit Gott, der ihn nach seinem Bilde und sich ähnlich schuf und zum Herrn der Erde und aller niederen Geschöpfe bestellte (1 Mos. 1, 26 ff. vgl. 2, 7.). Der Anthropopathismus in den religiösen Sagen und Theosophemen fast aller Völker bekundet das allgemeine menschliche Gefühl dieser Verwandtschaft. Uranfängliche Offenbarungen über das Verhältniss der Menschen zu ihrem väterlichen Schöpfer und Herrn bestimmten die Entwickelung jenes Gefühls (1 Mos. 1, 28 ff. 2, 15 ff.). — In Folge des Sündenfalls und seiner Wirkungen (1 Mos. 3, 7 ff.) erhielt die Religion natürlicher Weise zuerst den Charakter der Furcht Gottes und eines durch sie bestimmten Gehorsams gegen seinen Willen (V. 15 ff.), und diesem durch die Sünde bedingten Verhältniss des Menschen zu Gott entspricht auch die ganze alttestamentliche Oekonomie, als Pädagogie zu dem ursprünglichen Ziele eines seligen Lebens in kindlicher Gemeinschaft mit Gott. Gebote und Verbote, welche sich im Gesetz vollendeten, bezeichneten dem zum Zweck endlicher Erlösung Aller erwählten Geschlechte den Weg, Drohungen und Verheissungen sollten die Abweichung und Uebertretung verhüten, und das durch diese dennoch oft gelöste oder gestörte Verhältniss des Volkes zu Gott seinem Herrn wurde durch mehrfach erneuerten Bundesschluss auf Grund des Gesetzes wieder hergestellt. Dieses wie die gnadenreichen Verheissungen Gottes und wunderbaren Führungen des Volkes hatten die Bestimmung, eben so das Bewustseyn der Sünde, als der Ursache alles Uebels, und das Verlangen nach Errettung, wie auch die Hoffnung des Heils zu wecken und zu erhalten, um so die Erlösung oder die Wiederherstellung des ursprünglichen, durch die Sünde gestörten, Verhält-

nisses des Menschen zu Gott vorzubereiten; dem alten Bunde mit seinem geschriebenen Gesetz auf steinernen Tafeln sollte ein neuer allgemeiner Bund folgen mit neuem Gesetz, welches der barmherzige Gott mit deutlichen, keiner fremden Auslegung bedürftigen, Zügen in die Herzen der begnadigten Kinder schreiben würde (Jerem. 31, 31—34. vgl. Joel 3. und Jes. 2, 2 ff. — Gal. 3, 19 ff. vgl. 2 Pet. 1, 19 ff.).

Durch die Erscheinung des verheissenen Erlösers, des Stifters des neuen Bundes, ist das ursprüngliche Verhältniss des Menschen zu seinem väterlichen Schöpfer und Wohlthäter wiederhergestellt für Alle, welche durch den Glauben ihrer Theilnahme an der durch den Mittler gestifteten Versöhnung gewiss sind. Das Wesen der neuen, der christlichen, Religion besteht demnach in dem Bewustseyn des kindlichen Verhältnisses des versöhnten Menschen zu seinem himmlischen Vater und es äussert sich in lebendiger, dankbarer Gegenliebe gegen den heiligen, barmherzigen Gott, der aus freier Gnade durch die Dahingabe seines eingeborenen Sohnes ihn aufgenommen hat unter seine Kinder, die Erben seiner ewigen Güter (Joh. 1, 12. 3, 15 ff. 1 Joh. 4, 9—19. u. a.).

Hiernach lässt sich das Verhältniss der christlichen Religion zu der israelitischen und zu dem Heidenthum bestimmen. Die israelitische ist die Religion des Einen erwählten Volks, welches den Einigen wahrhaftigen Gott durch seine Offenbarungen kennt, aber als den eifrigen Gott, welcher zwar denen, die seine Gebote halten, wohl thun will bis in das tausendste Glied, aber die Missethat der Uebertreter auch an ihren Kindern heimsucht bis in das dritte und vierte Glied (2 Mos. 20, 5. 6. vgl. 34, 6 ff.). Der Gott, welcher im A. B. sich offenbart hat, ist der allmächtige und allweise Schöpfer und Regierer Himmels und der Erde, heilig und gerecht, der was er seinem Volke verheissen hat, die Fülle dauernden Glücks in dem gelobten Lande und dereinst die Herrschaft über die Völker der Erde bis zu ihren äussersten Enden, unter der Bedingung unverbrüchlichen Gehorsams gegen seine Gebote

geben will, wogegen die unausbleibliche Strafe des beharrlichen Ungehorsams Fluch und Zerstreuung unter die übrigen Völker seyn wird, also, dass endlich diese in sein Erbe eintreten werden. Wenn demnach die alttestamentliche Religion eine durch gesetzlichen Bund gestiftete Gemeinschaft des erwählten Volks mit dem Herrn seinem Gotte ist, in welcher unverbrüchlicher Gehorsam die Erfüllung der gegebenen Verheissungen bedingt, so ist sie subjectiv gefasst ein frommer Wandel vor Gott in Gehorsam gegen seinen heiligen Willen, bestimmt durch die Furcht vor den angedroheten Strafen gegen die Uebertreter der göttlichen Gebote, wie durch die zuversichtliche Hoffnung auf die Erfüllung der Verheissungen. Bei dem allgemeinen Bewustseyn der Schuld und der Unmöglichkeit, das göttliche Gesetz vollkommen zu erfüllen und die Sünden durch eigene Opfer dauernd zu sühnen (Hebr. 10, 11 ff. mit Röm. 8, 3 ff.), musste die Religion auch der frömmeren Bundesglieder vorherrschend den Charakter der Furcht Gottes haben. — In der durch den Mittler zwischen Gott und den Menschen gestifteten Gemeinschaft ist der Glaube an die freie, entgegenkommende Gnade des Barmherzigen die Quelle des Friedens der Versöhnten, froher, zuversichtlicher Hoffnung in allen Verhältnissen des Lebens und dankbarer Liebe zu Gott, der uns zuerst geliebt hat (Röm. 5, 1 ff. vgl. 14, 17.; 2 Cor. 5, 14 ff. vgl. 2 Tim. 2, 3 ff.; 1 Joh. 4, 9 ff.; Hebr. 9, 11 ff.). Was die Furcht Gottes nicht vermochte, das vermag diese Liebe, die eben so fähig wie geneigt ist, den Willen Gottes zu erkennen und zu erfüllen (1 Joh. 2, 1 ff. 4, 7 f. 5, 1 ff.; Röm. 13, 10. 1 Cor. 13, 4 ff. 2 Tim. 1, 7 ff. — das neue, in das Herz geschriebene, lebendige Gesetz: Jerem. 31, 33 fg.). Die Grundidee des Christenthums ist demnach die Einheit des Menschen mit Gott in Christo dem Mittler, der die zerstreueten Kinder Gottes auf Erden wieder sammeln sollte (Joh. 17, 19 ff. Ephes. 2, 13 ff. vgl. Joh. 11, 51 fg.); sein Verhältniss zu Gott ist das der Kindschaft (*υἱοθεσία*) im Gegensatz zu der Knechtschaft (*δουλεία*) der Glieder des A. B., der ihn bewegende Geist

der kindliche (*πνεῦμα υἱοθεσίας*) im Gegensatz zu dem knechtischen (*πν. δουλείας*), der Geist des zuversichtlichen Vertrauens und unbedingter Hingabe des ganzen Wesens an Gott in freiem heiligen Dienste (Röm. 8, 14 ff. 12, 1 fg. Gal. 4, 1 ff. 5, 13 ff.).

Erscheint demnach die Furcht Gottes, welche der wesentliche Charakter der alttestamentlichen Religion ist, als der Anfang der Weisheit, die der Welt im Evangelium kam (vgl. Ps. 111, 10. und Sprüchw. 15, 33. mit Jerem. 31, 31 ff. und Röm. 12, 1 ff.); so ist dagegen das Heidenthum oder die Religion der Völker, welche ausser dem Bereiche der göttlichen Offenbarung ihre eigenen Wege gehen (Ap. G. 14, 15 ff. Eph. 2, 12. 17 fg.), subjectiv gefasst, Furcht vor der unerkannten und doch unverkennbar waltenden übermenschlichen Macht (*δεισιδαιμονία, θρησκεία θεοῦ ἀγνώστου* Ap. G. 17, 22 fg.). In den biblischen Schilderungen der Naturreligion der Heidenwelt wird hervorgehoben 1) der Mangel der Erkenntniss des wahren Gottes und seines Willens (1 Thess. 4, 5: *τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν*), obwohl er sich niemals und nirgends unbezeugt lässt, weder in der Welt noch im Gewissen des Einzelnen (Röm. 1, 18—25. 2, 14 fg. Ap. G. 14, 15—17. 17, 23 ff.); 2) eine sittliche Verderbniss, welche nicht blos aller Laster fähig ist, sondern sich selbst in unlauteren Gottesdiensten offenbart (Röm. 1, 21 ff. vgl. Ephes. 4, 17 ff. 1 Thess. 4, 5.); 3) Mangel an wahrem Frieden und zuversichtlicher Hoffnung (Eph. 2, 12. 1 Thess. 4, 13.) [1]). Dieser Charakteristik entsprechen auch die nicht biblischen Schilderungen des religiösen Zustandes der Heidenwelt (z. B. *Cic.* de Nat. Deorum I, 1 sqq. *Plin.* Hist. nat.

---

1) Im Buche der Weisheit K. 13. und 14. findet sich eine beachtenswerthe, den Schriften des A. B. entsprechende, zusammenfassende Beschreibung und Beurtheilung des Heidenthums nach seinem Wesen (1) Naturdienst K. 13, 1 ff. 2) Bilderdienst — Verehrung der *ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων* — V. 10 ff.), seinen Quellen (1) natürliche; *κενοδοξία* 14, 14 fg. vgl. 13, 1 ff. 2) positive; dem zum *νόμος* gewordenen *ἀσεβὲς ἔθος* folgten auch *ἐπιταγαὶ τυράννων* V. 16.) und seinen Folgen (1) sittliche Verirrungen V. 22 ff. besonders 27 ff. 2) Unheil als gerechte, unausbleibliche Strafe V. 30 f.).

XXX, 1.). In edleren Naturen musste das unbefriedigte religiöse Bedürfniss sich in sorgfältiger Achtsamkeit auf alle Manifestationen der Gottheit und ehrerbietiger Dienstbeflissenheit gegen die vermeinten Götter, wie in einem ruhelosen Verlangen und rastlosen Suchen nach Erkenntniss der Wahrheit offenbaren, bis in einer neuen Religion die wahre gefunden würde. Daher die Wahrnehmung, dass bei den heidnischen Völkern in den Zeiten ihrer höchsten Bildung mit dem Zweifel an der Wahrheit der väterlichen Religion neben entschiedenem Unglauben die Superstitionen sich häufen, — die Hinneigung zu neuen, fremden Religionen. Eben so in der christlichen Welt, nur das umgekehrte Verhältniss; wo die Erkenntniss der evangelischen Wahrheit sich wieder verdunkelt hat und der Glaube an die freie Gnade Gottes in Christo dem einigen Mittler geschwächt oder erloschen ist, da sehen wir den Rückgang auf frühere, niedere religiöse Standpunkte, entweder superstitiöse Anrufung und Verehrung zahlreicher Mittelwesen und Wiederholung des äusseren Opferdienstes in mannichfaltigen Formen, oder ein Leben in unbestimmten Gefühlen der Abhängigkeit von einer höheren Macht und eine dieser Bildungsstufe entsprechende, den Mangel des Glaubens an den lebendigen, persönlichen Gott verrathende, Sprache von Gottheit, Vorsehung, Geschick, Himmel und Natur.

Anm. 1. Bezeichnungen der Religion.

Wie die Sprache überhaupt die Offenbarung des innern geistigen Lebens ist, so entsprechen auch die Bezeichnungen der Religion als die ersten, prägnanten Definitionen des natürlichen Gottesbewustseyns, im Allgemeinen den Entwickelungsstufen des religiösen Lebens. Daher sind die Bezeichnungen und Beschreibungen der Religion in und ausser der h. Schrift von grosser Bedeutung, in so fern sie ausdrücken, was als das Wesen derselben überhaupt oder auf den verschiedenen Bildungsstufen anerkannt worden ist. Nur auf die bedeutsamsten soll hier Rücksicht genommen werden. Vgl. meine Abhandlungen *De religionis et superstitionis natura* Pars I: *de relig. natura* ex sententia Veterum, inprimis Romanorum. Vratislaviae 1834. 8. und die Fortsetzung (P. II.): *de superstitionis natura* ex sententia Veterum, inprimis Romanorum. Vratisl. 1840. 4. Veranlasst

waren diese historisch kritischen, philologischen und theologischen Untersuchungen durch die anregenden Abhandlungen von Dr. *Paulus,* der Denkgläubige I. Bd. 1. Abth. (Heidelb. 1825. 8.) S. 44 ff. und Dr. *K. Imm. Nitzsch,* über den Religionsbegriff der Alten in den Theolog. Studien u. Kritiken Bd. 1. (1828) Heft 3. S. 532 ff. und 4. S. 732 ff. — Auch ist Rücksicht genommen worden auf die früheren lehrreichen Abhandlungen von *Corn. van Bynkershoek, de cultu religionis peregrinae apud veteres Romanos* in s. *Opp.* ed. *Phil. Vicat.* Colon. 1761. Tom. I. p. 341 sqq. cll. p. 171 sq. und *Chr. Aug. Crusius, de dissimilitudine inter Religionem et Superstitionem* (6 Dissertationen) Lips. 1751. 1755. 1766. 4. — Unserm Versuche folgten mehrere, nam. von *J. G. Müller,* über Bildung und Gebrauch des W. *Religio* in den Theolog. Studien etc. Jahrg. 1835. 1. H. S. 121 ff.; *J. C. Leidenroth,* neue — Ansicht über die richt. Abl. und Bedeut. der WW. *Religio, Superstitio, Pietas, Ceremonia* - - in den Neuen Jahrbb. von Seebode, Jahn u. Klotz Leipz. 1835. (3. Supplem. Bd. 3. H.) S. 455 ff. vgl. die anerkennenden Beurtheilungen m. Dissertationen in derselben Zeitschr. 4. Jahrg. 12. Bd. 3. H. S. 330. und 11. Jahrg. 32. Bd. 4. H. (1841.) S. 451 ff.; *C. Aug. Dietrich, de etymologia vocis Religio* comment. Schneeb. 1836. 8.; *K. Fd. Bräunig, Religio* nach Ursprung u. Bedeut. Leipz. 1837. 8.; *Th. Volkmar, notio vocis religionis* Romanae, libri 3 lexicologici rel. lib. I. (Marb.) Hersfeld. 1838. 8.; *Gust. Mor. Redslob,* Sprachliche Abhandlungen zur Theologie 1. Abhdlg: Ursprung und Bedeutung des Wortes *religio* Leipz. 1840. 8.

Anm. 2. Griechische und Römische Bezeichnungen.

Die Griechen bezeichneten die Religion dem im § angedeuteten Standpunkte ganz angemessen durch das Wort *δεισιδαιμονία* als Furcht vor den das Geschick bestimmenden, die Lebensloose vertheilenden, göttlichen Mächten, nach der Ableitung von *δαίειν,* welche dem herrschenden Sprachgebrauche entspricht, nach welchem auch *δαίμων* ursprünglich gleichbedeutend mit *θεός* war und später erst *θεοὶ* und *δαίμονες,* aber auch nicht allgemein und constant, unterschieden wurden, wie denn auch *δεισιδαιμονία* später eine beschränktere Bedeutung erhielt, ähnlich dem Lateinischen superstitio. (Nach einer anderen Ableitung des Wortes von *δαῆναι* ist *δαίμων* = *δαήμων,* der Wissende, der um den Menschen Wissende und für ihn Sorgende: numen, genius). — Ganz entsprechend ist auch *θρησκεία* dem vorherrschenden Sprachgebrauche nach und auch etymologisch, wenn das Wort, wie nicht unwahrscheinlich, von *θρέω* stammt = *τρέω,* also = *τρόμος καὶ φόβος;* und verwandte, wenn auch modificirte, Bedeutung haben *σέβας, σέβασις, σεβασμὸς* und *θεοσέβεια,* wogegen *εὐσέβεια* selbstverständlich engere

Bedeutung hat, wie pietas, wie auch *ὄπις* (respectus), von den Menschen gebraucht, reverentia ist: *οὔτε δαιμόνων οὔτε θεῶν ὄπιν ἔχοντες* Herod. VIII, 143. IX, 76. — Der Ausdruck dieser Gesinnung durch Gebete, Opfer und andere Dienste ist *λατρεία, θεραπεία, δουλεία, προσκύνησις* u. a.

Wesentlich war diess auch der Religionsbegriff der Römer, und wo immer und so lange der Mensch den Einen wahren Gott, den allwissenden und allgegenwärtigen, den allweisen und allmächtigen, nicht kennt, so lange stellt er sich im Gefühl seiner Beschränktheit, der Bedingtheit seines Lebens und Zustandes, in der Gottheit eine höhere Gewalt vor, die willkührlich ihre Macht durch mannichfaltige Aeusserungen ihrer Gunst oder ihres Zorns offenbart, und die Religion kann sich natürlicher Weise nur kundgeben durch Aeusserungen des Abhängigkeitsgefühls von derselben, durch Aufmerksamkeit auf ihre Offenbarungen, durch Furcht vor ihren Strafen, wenn er in der Unruhe des klagenden Gewissens oder in Schrecknissen der Natur und unglücklichen Schicksalen Ankündigungen des göttlichen Zorns erkennt, sowie durch das Bemühen, durch Opfer mannichfaltiger Art diesen Zorn zu sühnen oder Dank zu bezeigen und die Fortdauer der Gnade sich zu sichern, wenn er durch Wohlthaten und günstige Schickungen von ihr erfreuet worden ist. Daher wird auch von den Römern die Religion in bekannten Definitionen als Furcht vor den Göttern und fromme Dienstbeflissenheit beschrieben. „Religionem eam, quae in *metu* et *cerimonia deorum* sit, appellant" sagt *Cicero* de invent. II, 22. vgl. 53: „Religio est, quae *superioris* cujusdam *naturae, quam divinam vocant, curam cerimoniamque affert*; andere Stellen, nam. de Nat. D. II, 28. vgl. I, 24. s. unten. Aehnlich und mit unverkennbarer Bezugnahme auf Cicero beschreibt die Religion *Varro* de L. L. ed. Bip. p. 68 als „diligentia, studium singulare, cautio non temere agendi et credendi, sine qua vera religio esse non potest, cura denique et cerimonia deorum." Und *Livius* sagt I, 19. von Numa, dem Begründer des Römischen Religionswesens: „omnium primum rem ad multitudinem imperitam, et illis saeculis rudem, efficacissimam *Deorum metum* injiciendum ratus est." Eben so beschreibt sie bekanntlich als allgemeine Furcht vor den Göttern *Lucretius* de R. N. I, 63 sqq. vgl. V. 152 sqq. [2]) und er sucht nach

2) Quippe ita *formido mortaleis continet omneis*,
Quod multa in terris fieri coeloque tuentur,
Quorum operum causas nulla ratione videre
Possunt, ac fieri divino numine rentur.
Quas ob res, ubi viderimus, nil posse creari
De nihilo, tum, quod sequimur, jam rectius inde
Perspiciemus, et unde queat res quaeque creari
Et quo *quaeque* modo *fiant operâ sine Divom.*

Epikurs Vorgange seinen Ruhm darin, die Geister aus den Fesseln zu lösen, durch welche der Wahnglaube an übernatürliche Mächte sie gebunden hat l. c. und V. 930 sqq. (arctis *religionum animos nodis exsolvere* pergo) vgl. IV, 6 sqq. V, 196 sqq. [3]) u. V. 1160 sqq.

Die eigenthümlichen Lateinischen Bezeichnungen *Religio* und *Superstitio*, ursprünglich gleichbedeutend, später durch den Sprachgebrauch geschieden, sind für den religionsphilosophen von besonderm Interesse, da sie nach ihrer Urbedeutung den Grundbegriff der Religion überhaupt, nach der später herrschend gewordenen Bedeutung aber den specifisch Römischen Religionsbegriff ausdrücken. Das Wort *Religio* hat sich zudem fast allen abendländischen Völkern innerhalb des ehemaligen Römischen Weltreichs mitgetheilt als bleibendes Erbe und wir können desselben noch nicht entrathen.

Doch hat die Ermittelung der Urbedeutung jener Worte allerdings ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten gehabt. Der Dissensus über die Wurzel namentlich des W. *Religio*, der uns schon in der alten Welt entgegen tritt, besteht zum Theil noch.

Das Wort wurde abgeleitet

a) von *relinquere*; „*Massurius Sabinus* in commentariis, quos *de Indigenis* composuit: *Religiosum*, inquit, est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est; verbum a *relinquendo* dictum, tanquam caerimoniae a carendo.“ So referirt *Gellius* Noctt. Att. IV, 9. Dasselbe berichtet in gleicher Weise *Macrobius*, Saturnal. Conviviorum III, 3. von *Servius Sulpicius*. Nach dieser Ableitung würde die Urbedeutung von religio (= reliquio) seyn Scheu vor Allem, was heilig, den Göttern überlassen und dem gemeinen Gebrauch und Verkehr entzogen ist; daher delubra, sepulcra religiosa, dies religiosi (= nefasti), loci religiosi (diis relicti nach *Gajus* Institutt. Comment. II. §. 4. p. 6 sq. „religiosae (res), quae diis manibus relictae sunt“). — *Gellius* selbst missbilligt diese Ableitung

Vgl. V, 1217 sqq.:

Praeterea quoi non animus *formidine Divom*
Contrahitur? quoi non conrepunt membra pavore,
Fulminis horribili quom plaga torrida tellus
Contremit et magnum percurrunt murmura coelum?
Non populi gentesque tremunt? regesque superbi
Conripiunt *Divom* perculsi membra *timore*,
Ne quod ob admissum foede dictumve superbe
Poenarum grave sit solvendi tempus adactum?

3) Quod si jam rerum ignorem primordia quae sint,
Hoc tamen ex ipsis coeli rationibus ausim
Confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
Nequaquam nobis divinitus esse paratam
Naturam rerum; tantâ stat praedita culpâ.

Dieselbe epikureische Sprache a. A. auch VI, 49 sqq.

nicht, obwohl er sie nicht unpassend als Erklärung bezeichnet, wie denn überhaupt die Alten sich mehr auf diese, als auf eigentliche Etymologie verstanden: „Secundum hanc Sabini interpretationem, sagt er a. a. O. *templa* quidem ac *delubra* - - (sunt), quae non *vulgo* ac *temere*, sed cum castitate ceremoniaque adeunda et reverenda et reformidanda sunt magis, quam invulganda. Sed *dies religiosi* dicti, *quos* ex contraria causa *propter ominis diritatem relinquimus*. Idcirco ait Terentius in Heautoutimorumeno:

Tum quod dem ei, recte est,
Nam nihil esse mihi, religio est dicere."

Unter den neueren Gelehrten hat sich, unsers Wissens, für diese Ableitung nur *Clodius* erklärt, Grundriss der allgem. Religionslehre (Leipz. 1808) S. 11. unter Berufung auf *locus religiosus*, Ort der Manen, wo ein Mensch begraben liege, den Niemand zu betreten wage (also = reliquiosus), und *Virgil*. Aen. II, 715: (sylva) „religione patrum multos servata per annos."

Der durch diese Etymologie gewonnene Sinn entspricht wohl der frühesten, auch, wie nachgewiesen worden ist, der Römischen Denk- und Sprachweise, aber eine Analogie haben wir nicht gefunden und auch Clodius ist den Nachweis derselben, des Uebergangs des qu in g, schuldig geblieben; anderartige Fälle ähnlicher Erweichung der Wurzel in den Derivaten, welche sich finden, können nicht geltend gemacht werden, ohne der etymologisirenden Willkühr ein weites Thor zu öffnen.

b) Von relegere leitete das W. ab *Cicero* de N. D. II, 28: „Non enim philosophi solum, verum etiam majores nostri *superstitionem* a *religione* separarunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites essent, *superstitiosi* sunt appellati, quod nomen postea latius patuit. Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam *relegerent, religiosi* dicti sunt ex *relegendo,* ut elegantes ex eligendo itemque ex diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in religioso. Ita factum est [in superstitioso et religioso] alterum vitii nomen, alterum laudis."

Nach dieser Ableitung wäre die Urbedeutung des Wortes Religio Achtsamkeit, achtsame Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit in Bezug auf Gottesverehrung, fromme Dienstbeflissenheit, also wohl entsprechend den obigen Bestimmungen des Religionsbegriffes bei Cicero und Varro; schon in der ersten Ausgabe ist von uns das Griechische ὄπις verglichen worden: respectus, reverentia, ratio, quae numinis habetur. — Unter den älteren Kirchenlehrern deutet auf diese Ableitung Ciceros, obwohl ohne ausdrückliche Bezugnahme auf ihn, hin *Arnobius* adv. Gent. IV, 30: „Non enim *qui*

sollicite relegit et immaculatas hostias caedit, qui acervos thuris dat concremandos igni, numina censendus est colere aut officia solus religionis implere. Cultus verus in pectore est atque opinatio de diis digna" rel. [4])

Diese Ableitung, für welche von den oben (Anm. 1.) genannten Gelehrten namentlich Paulus und Nitzsch sich erklärt haben, ist auch grammatisch zulässig; wir kennen mehrere Worte gleichen Ursprungs. Nitzsch wies hin auf *legio* und *regio*, welche von Verben der dritten Conjugation abstammen; diesen Analogien habe ich im ersten Theil meiner oben angeführten Dissertation p. 11. noch zugefügt *capio, deliquio*, *excidio* und *occidio*.

Wenn wir also auch die philologische Möglichkeit der Ableitung des Wortes von relegere, so wie die Angemessenheit der Grundbedeutung nach derselben an sich anerkennen, so ist es doch den Freunden derselben bis jetzt nicht gelungen, aus jener Wurzel natürlicher Weise, ohne Zwang und Künstelei, die Mannichfaltigkeit der Bedeutungen herzuleiten, welche das Wort nach dem Römischen Sprachgebrauche hat, namentlich die vorherrschende Bedeutung Verpflichtung, Verbindlichkeit mit ihren Verzweigungen. Sind philologische Möglichkeit, Natürlichkeit und Angemessenheit zu der herrschenden Denk- und Sprachweise die Grundgesetze aller wahren Etymologie, so ist

c) die Ableitung von *religare* die wahrscheinlichste. Während die Mehrzahl der älteren Römischen Schriftsteller sie unverkennbar voraussetzt, hat sich zuerst *Lactantius* unter Berufung auf die Römische Sprachweise entschieden für sie im Gegensatz zu Cicero erklärt *Institutt. div.* IV, 28: „Hac — conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis *obstricti Deo* et *religati* sumus, unde *religio* nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a *relegendo*, qui in libro de N. D. II. ita dixit: „Non enim philosophi solum -- (s. oben bis) alterum laudis." Haec interpretatio quam inepta sit, ex re ipsa licet noscere. Nam si in iisdem diis colendis et *superstitio* et *religio* versatur, exigua vel potius nulla distantia est. Quid enim mihi afferet causae, cur precari pro salute filiorum semel religiosi, et idem decies facere superstitiosi esse hominis arbitretur? Si enim semel facere optimum est, quanto

---

4) *Augustinus*, der das Wort von religare abzuleiten pflegt, schliesst sich *de Civit. Dei* X, 4. an Ciceros Origination an, deutet sie aber christlich aus, indem er religio, von *religere* (= reeligere, rursus eligere) ableitend, als das Streben nach erneuerter Gemeinschaft oder Wiedervereinigung mit Gott bestimmt: „Ipse (Deus) fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis finis. Hunc *eligentes* — amiseramus enim *negligentes* — hunc ergo *religentes*, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus" rel.

magis saepius? — — Si superstites filios subinde optare vitiosum est, superstitiosus igitur et ille, qui etiam raro id optaverit. Aut cur vitii nomen sit ex eo tractum, quo nihil honestius, nihil justius optari potest? Nam quod ait, *religiosos* a *relegendo* appellatos, *qui retractent ea diligenter, quae ad cultum deorum pertineant,* cur ergo illi, qui hoc saepe in die faciant, religiosorum nomen amittant, cum multo utique diligentius ex assiduitate ipsa relegant ea, quibus dii coluntur? Quid ergo est? Nimirum *religio veri cultus* est, *superstitio falsi.* Et omnino *quid* colas interest, non *quemadmodum* colas, aut quid precere. Sed quia deorum cultores religiosos se putant, cum sint superstitiosi, nec religionem possunt a superstitione discernere, nec significantiam nominum exprimere. Diximus, nomen *religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit et pietate constrinxerit,* quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est. Eo melius ergo id nomen *Lucretius* interpretatus est, qui ait, *religionum se nodos solvere* [de R. N. I, 930. und IV, 7. s. oben]. *Superstitiosi* autem vocantur, non qui filios suos superstites optant (omnes enim optamus), sed aut ii, qui superstitem memoriam defunctorum colunt, aut qui parentibus suis superstites colebant imagines eorum domi tanquam deos penates. Nam *qui novos sibi ritus assumebant, ut deorum vice mortuos honorarent,* quos ex hominibus in coelum receptos putabant, hos *superstitiosos* vocabant, *eos* vero, *qui publicos et antiquos deos colerent, religiosos* nominabant. Unde *Virgilius* [Aen. VIII, 187.]:

Una superstitio veterumque ignara deorum.

Sed quum veteres quoque deos inveniamus eodem modo consecratos esse post obitum, *superstitiosi* ergo, *qui multos ac falsos deos colunt,* nos autem *religiosi, qui uni et vero Deo supplicamus.*" Man hat in dieser Argumentation bei der vorliegenden Frage von dem christlichen Gehalte abzusehen und nur die Grundgedanken der etymologischen Erklärung und Begriffsbestimmung zu beachten.

Wird das W. Religio von *religare* abgeleitet, so ist die sinnliche Urbedeutung: Verbindung (= *religatio,* religamen, alligatio, colligatio, deligatio, *devinctio*): Verknüpfung, Befestigung z. B. der Reben, Früchte, Schiffe u. a. beweglichen Gegenstände am Stamm, Pfahl u. dgl., damit sie an- oder zurückgehalten, von Wind und Sturm nicht leiden oder fortgerissen werden; auch die Verbindung abgeschnittener, loser Zweige in Bündel — das Bild der Gemeinschaft — wird durch religare bezeichnet (vgl. *Cicero* de senect. c. 15., *Columella* de R. R. XII, 44., *Caesar, Livius* u. a., wie jedes Wörterbuch nachweisen wird; m. Dissert. P. I. p. 9 sqq. und *Redslob* l. c. S. 5 fg. 17 ff.).

Dieser Urbedeutung entsprechend ist Religio, auf geistig-sittliche Verhältnisse übergetragen, die Verbindung, in welcher

Menschen oder Gegenstände oder Handlungen mit der Gottheit stehen, sey es natürlicher Weise (laut der Sprache des Selbstbewustseyns) oder durch Gesetz, Sitte und besondere Weihe: *ratio, qua vel hominum animi vel omnino res humanae et terrenae cum numine continentur* (m. Diss. p. 28. vgl. p. 19 sq. = *vinculum, obligatio*). Als eine solche Verbindung (als Band) bezeichnet nicht blos der epikureische *Lucretius* die Religion und sucht auf physikologischem Wege die Fesseln derselben durch Zerstörung des Wahns von dem Einfluss höherer Mächte zu lösen („religionum nodos solvere" s. oben), sondern auch *Livius* berichtet (I, 19.) von Numa, dass seine Religionseinrichtungen die Zügelung der Geister bezweckt hätten („ne luxuriarentur otio animi"), und *Tacitus,* Annal. III, 26. sagt ausdrücklich, „Numam *religionibus* et divino jure *populum devinxisse*". Dieser Urbegriff der *devinctio,* sey sie verpflichtender Antrieb (obligatio) oder warnende Verhinderung, Zurückhaltung (prohibitio, impedimentum), finden wir durchherrschend im ganzen classischen Alterthum; vgl. *Livius* II, 32. V, 23. 25. VI, 1. IX, 8. X, 38—41. u. a. Auch *Cicero,* obwohl er in der oben mitgetheilten bekannten Stelle das Wort von relegere ableitet, hat sich doch dem Einfluss dieser herrschenden Denk- und Sprachweise nicht entziehen können, vgl. de leg. II, 7. in Verr. Act. II. lib. IV. c. 45. u. 51. Attic. XII, 43. u. a. — Was wir an anderen Verbalen wahrnehmen, dass sie bald active bald passive oder neutrale Bedeutung haben, wie animatio auch = animal (bei Cicero), machinatio auch = machina (bei Caesar), munitio auch = munimentum, amputatio auch = lignum amputatum u. a., wie auch in unserer Sprache Verbindung, Verpflichtung, Schöpfung, Weihe und unzählige andere; das zeigt uns auch der Gebrauch des W. religio. Bald ist es (wie Verpflichtung) eine verbindende oder verpflichtende Handlung, wie Eidschwur, Gelübde, Vertrag u. a., bald sind es Gesetze oder die Sitte der Väter (Observanz, mos majorum, observatio), welche zur Anerkennung und Verehrung der Gottheit verpflichten, oder auch der Inbegriff aller dieser durch Gesetz oder Herkommen sanctionirten Bestimmungen, oder ausserordentliche, mahnende und warnende, Erscheinungen (prodigia, ostenta, signa, monstra u. dgl.), bald das dadurch bedingte Verhältniss oder Bewustseyn (Verbindlichkeit, Verbundenheit, Pflichtgefühl u. a.), die Heiligkeit gewisser Orte, Gebäude, Zeiten, Personen u. a. Gegenstände, oder heilige Gebräuche, welche durch *religio* und *religiones* bezeichnet werden. — Und dieser Mannichfaltigkeit der Abwandlung der Urbedeutung (diverticula significationis nennt sie *Gellius,* Noctt. Att. IV, 9.) entspricht auch der Gebrauch des Adjectivs; was durch die religio in Verbindung mit der Gottheit steht oder als stehend gedacht wird, ist *religiosum*: Personen, Gebäude, Haine, Gräber, Tage u. a. — Nachweise gibt m. Dissert. P. I. p. 17 sqq. 27 sqq. 32 sqq. vgl. *Redslob* a. Schr. S. 21 ff.

Es ist demnach die Angemessenheit der fraglichen Ableitung zu der herrschenden Denk- und Sprachweise der Römer genugsam erwiesen; auch durch Natürlichkeit empfiehlt sie sich, wie keine andere. Dass aber die Urbedeutung des Wortes nach dieser Ableitung dem Urbegriff aller Religion entspreche, bedarf nach den obigen, namentlich durch Schleiermacher veranlassten, Untersuchungen keines weitern Beweises; es wird durch das Wort eben das wesentliche Verhältniss des endlichen Menschen zu Gott bezeichnet.

Es fragt sich nur noch nach der etymologischen Möglichkeit der Ableitung. Von den ältern Philologen und Theologen, welche im Allgemeinen sich auch für sie erklärt haben, ist sie nicht in Zweifel gezogen worden, wohl aber von mehreren Theologen unserer Zeit, namentlich von Dr. Paulus a. Schr. S. 50 ff. und Dr. Nitzsch a. Schr. S. 532. Der erstere behauptete (S. 55.), die Erklärung Cicero's sey von Lactantius sprachwidrig angefochten worden; aus *religare* hätte nur *religatio* entstehen können, nie religio [5]), und der andere berief sich zudem auf den Mangel aller sicheren Analogie: „denn", sagte er a. St. S. 536 fg. mit Bezugnahme auf die „auch" von uns schon in der ersten Ausg. dieses Lehrbuchs angeführte. Bemerkung des *Desid. Heraldus* zu *Arnob.* adv. Gentt. IV, 31: *ut a postulo fit postulio, sic a religo religio,* „wird *postulio* mit *Salmasius, Scaliger* u. a. für *postulatio* genommen, so gibt es allerdings eine sonst fehlende Analogie für den Uebergang von *religatio* in *religio* oder für die etymologische Einheit beider Worte. — Ich meines Theils muss zweifeln, dass *postulio* bisher richtig erklärt sey?" Er erklärt dann postulio in der von *Herald* angeführten Stelle bei *Varro* de L. L. IV. p. 41. (Bipont.) „für ein Masculinum, wie stellio, pugio, papilio, für die Bezeichnung des menschlichen, persönlichen *piaculum,* das die unterirdische Gottheit fordert. Thue ich diess mit Recht", fügt er hinzu, „dann scheint die Analogie, die *Herald* beabsichtigt, nicht mehr statt zu finden." — Wir glauben nun zwar mit den früheren Erklärern Varro's in uns. Dissert. p. 11 sqq. erwiesen zu haben, dass diess nicht mit Recht geschehen, dass vielmehr die natürlichste, im

5) In gleicher Weise hat sich noch Herr Dr. *Wilh. Böhmer* erklärt, die chr. Dogmatik (1. Bd. Breslau 1840. 8.) S. 5, welcher *religere* als radix anerkennt und je nach der Verschiedenheit der Beziehung der religio auf das religiöse Individuum selbst oder auf das höchste Wesen, als Urbedeutung angibt theils „die Thätigkeit des Individuums, bei welcher dasselbe (mit dem Ungöttlichen, Sündlichen in seinem Innern verflochten) aus demjenigen, was Negation des höchsten Wesens ist, sich gleichsam wieder sammelt" (verwandt der paulin. *οἰκοδομή* 1 Cor. 14, 3.), theils die Wiedererwählung Gottes, als des fons nostrae beatitudinis, als omnis appetionis finis (*Augustinus* de civ. D. X, 4.). Wir vermissen hier, wie in Bezug auf die letzte Deutung schon oben bemerkt worden ist, die Berücksichtigung der Römischen Denk- und Sprachweise.

Wesentlichen auch von dem jüngsten Herausgeber *Ottfr. Müller* anerkannte, Erklärung der Worte: *Deum Manium postulionem* (al. postilionem) *postulare id, civem fortissimum eo demitti* sey: „die (durch die Oeffnung des Erdschlundes kundgegebene) Anforderung der unterirdischen Götter verlange diess (der Sinn des Prodigium nach dem responsum der haruspices sey der), dass der tapferste Bürger hinabgesendet werde." Doch haben wir ausser *postulio* = *postulatio* (*Cic.* de haruspic. responsis c. 10., wo sich auch die Variante postulio findet, und *Arnob.* IV, 31. vgl. auch fulmina postularia und postulatoria — die Stellen in m. dissert. p. 15 sq.) jener Instanz noch mehrere ganz entschiedene Analogien entgegengestellt: *opinio* = *opinatio* von opinari, *optio* = *optatio* von optare, *adoptio* = *adoptatio* von adoptare, denen auch *rebellio* = *rebellatio* von rebellare, *internecio* = *internectio* von internecare und *suspicio* (suspiciosus, suspiciose) von suspicari wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit zugefügt werden können, wie es auch von Ammon, Lindemann, Redslob u. a. geschehen ist; nur in Bezug auf das letzte Wort bin ich zweifelhaft und wie früher so noch jetzt geneigt, es von *suspicere* abzuleiten und als Urbedeutung Aufschauen anzunehmen, als abgeleitete zunächst Ahnung (suspicio deorum Cic. de N. D. I, 23.), Voraussetzung, Muthmassung u. s. f. Doch ist allerdings auch die erste Bedeutung des W. (suspicare) *suspicari* aufschauen, ahnen, muthmassen —, die herrschende aber: argwöhnen, Verdacht haben eine abgeleitete, und für die unmittelbare Abstammung des W. suspicio von diesem W. spricht nicht allein die gemeinsame vorherrschende Bedeutung, sondern auch die analoge Abstammung des verwandten *auspicium* von *auspicari*. — Die Vertheidiger der ciceronischen Ableitung haben sich auch auf Worte mit der Endung ium berufen, wie *accendium, alloquium, anteludium, beneficium, consilium* u. a. Doch stellen wir diesen Analogien nicht weniger Beispiele entschiedener Abstammung von Verben der ersten Conjugation entgegen, wie *desiderium, gubernium, imperium, latrocinium, lenocinium, opprobrium, patrocinium, ratiocinium, repurgium, respirium, suspirium, vituperium* u. a. (m. diss. p. 9.).

Von diesem unserm Versuche, die Ableitung des W. religio von religare philologisch zu begründen, hat Dr. Paulus in der freundlich eingehenden Recension in den heidelb. Jahrbb. d. Literatur Nr. 14. u. 15. (1835.) Veranlassung genommen, „die Differenz, wo möglich, zu einer Entscheidung und sogar zu einer Vereinigung zu bringen", und eben so Dr. Nitzsch, welcher in s. System der chr. Lehre §. 6. Anm. * (6. Ausg. S. 7) sagt: „Das Wort Religion könnte zwar, sofern man nur die Originationen der Lateiner in Betracht nehmen wollte, eben so wohl von *religare* als von *religere* abgeleitet werden, denn erstlich liegt vielen Verben

der ersten, zweiten und vierten Conjugation die dritte zum Grunde, so dass diese eigentlich die erste heissen dürfte, oder jene wechseln mit dieser, so dass dem *optare* ein *optere* vorspielt, wovon *optio*, dem (ob-) *jurgare* ein *jurgere* (jure agere), wovon *jurgium*, dem *postulare* ein *postulere*, wovon *postulio*, dem *bellare* ein *bellere*, wovon *rebellio* u. s. w.; und zum Andern lässt sich sogar an gewissen Erscheinungen erkennen, dass *ligere*, binden, noch ursprünglicher ist, als *ligare*, und in dieser Beziehung gebe ich dem Lic. Müller (Theol. Stud. 1835. S. 126.) und dem Dr. Hahn (de rel. et superstit. nat. et ratione Vratisl. 1834.) gegen meine Abh. über den Religionsbegriff der Alten Recht. Dass aber das Wort dennoch nur von *relegere, religere*, nachlesen, beobachten etc. Ableitung hat, geht, abgesehen von den übrigen Thatsachen des Sprachgebrauchs, welche Müller vorführt, aus der alten Gnome *religentem esse oportet, religiosum nefas* für den Philologen unwidersprechlich hervor, und findet dabei die Einrede von Müller und Hahn, dass den Ableitungen der Alten anerkanntermaassen nicht zu trauen sey, gar keine Statt. Denn etwas andres ist es mit beabsichtigten, gewagten, gekünstelten, individuellen, und offenbar unmöglichen, etwas andres mit unwillkührlichen, aus der Gemeinschaft der Vorstellung und Sprache sprichwörtlich und vor der eigentlichen Zeit etymologischer Künstelei (entstandenen?), übrigens an sich möglichen und auch sonst wahrscheinlichen Originationen. Die Vorstellung also, die dem Worte *religio* zum Grunde liegt, ist nicht Verbindlichkeit oder Band, sondern *respectus, observantia*, Achtung, Wahrnehmen."

Gegen diese neue Einrede unsers gelehrten Gegners bemerken wir: 1) Wenn es statthaft wäre, Wurzeln vorauszusetzen, die im ganzen Römischen Sprachschatze nirgends sich finden, wie *optere, postulere, bellere* u. a., so würde in diesem Gebiete der Philologie der Willkühr Thür und Thor geöffnet; wer solche Wurzeln zur Rechtfertigung einer Ableitung postulirt, wird nicht berechtigt seyn Einspruch zu thun, wenn jemand Wurzeln fingiren wollte, wie *adoptere*, wovon adoptio, *opinere* od. *opini*, wovon opinio, *desiderere*, wovon desiderium, *gubernere*, wovon gubernium, *imperere*, wovon imperium u. s. w. 2) Auf jene von *Nigidius Figulus* nach dem Bericht des *Gellius* (Noctt. Att. IV, 9.) aus unbekannter Quelle erhaltene Gnome haben andere Sprachforscher nicht ein so entscheidendes Gewicht legen zu dürfen geglaubt, wie Dr. Nitzsch, und wohl mit gutem Grunde, da sie in directem Widerspruch steht mit der Römischen Denk- und Sprachweise, auch der Cicero's, dessen Ableitung sie nach Dr. N. begründen soll, der aber *relegens* dem *religiosus* nicht entgegensetzt, sondern gleichstellt und in diesem W. ein Nomen *laudis*, nicht vitii findet. Der Urheber der apokryphischen Gnome, dessen eigene Erklärung wir freilich nicht kennen,

scheint auf dem Standpunkte eines Lucretius gestanden und wohl eine Beachtung der erkennbaren Naturverhältnisse (ein relegere oder religere in diesem Sinne) gerathen, aber alle Gedanken an eine Verbindung der Menschen mit höheren Mächten verwerflich gefunden und darin nur verderblichen Aberglauben gesehen zu haben (s. oben die Mittheilungen von Lucretius). Die Gnome, weit entfernt, für Cicero's Ableitung zu zeugen, weist vielmehr auf die Ableitung von *religare* hin, wie denn auch Gellius selbst, dem wir die Kenntniss derselben verdanken, den unbekannten Gnomologen so verstanden hat: „quocirca, sagt er zur Erklärung, *religiosus* is appellabatur (nach dem Gebrauche des Wortes in jenem Spruche), *qui nimia* et superstitiosa *religione sese alligaverat;* eaque res vitio assignabatur." Da er aber diesen Gebrauch des Wortes religiosus (= superstitiosus) mit dem herrschenden nicht zu vereinigen wusste, setzt er hinzu: „Sed praeter ista, quae Nigidius dicit, alio quodam diverticulo significationis, *religiosus* pro casto atque observanti *cohibentique sese certis legibus finibusque dici coeptus.*" — Und so hat auch der scharfsichtige Dr. Paulus a. Schr. S. 50. Anm. hier ein Zeugniss für die Ableitung von *religare* gefunden (vgl. m. Diss. §. 6. not. 18.), eben so auch *Wegscheider*, Institutt. §. 1. not. a., der eben so wenig, wie auf die Erklärung des Massurius Sabinus, auf diesen Spruch etwas geben will: „Mittamus *Massurium Sab.* - - - et *Nigidii* versiculum: *Religentem* esse oportet, *religiosum* nefas h. e. nimia religione *adligatum.*"

Unter den älteren Kirchenlehrern haben sich für diese Ableitung ausdrücklich erklärt *Hieronymus* in Amos. c. 9.; *Augustinus* in mehreren Stellen z. B. Retractatt. I, 13: „ad unum Deum tendentes et ei uni *religantes* animas nostras, unde *religio* dicta creditur," vgl. de vera relig. c. 41. u. 55: „religat nos religio omnipotenti Deo, unde religio dicta creditur;" *Isidorus* Hispal. Etymologiarum l. VIII, 2: „*Religio* appellata, quod per eam uni Deo *religamus* animas nostras ad cultum divinum vinculo serviendi." — Dass aber die Erklärung dieser Kirchenlehrer, in so weit sie eine etymologische ist, nicht etwa aus dem Einfluss christl. Gesinnung abzuleiten sey, dafür zeugt nicht blos die Denk- und Redeweise des Römischen Alterthums, wie nachgewiesen worden, sondern auch ein Zeitgenosse des Hieronymus und Augustinus, der Grammatiker *Servius*, der ganz im classischen Alterthum lebte und unstreitig das Römische National-Bewustseyn ausspricht, wenn er zu Virgil. Aen. VIII, 349 sq. die Erklärung gibt: „*Religio* i. e. metus ab eo, quod mentem *religat.*" — Diese Etymologie, welche im ganzen Mittelalter herrschend blieb, wurde auch von der Mehrzahl der Theologen seit der Reformation den übrigen Ableitungen vorgezogen; vgl. u. A. *J. Franc. Buddeus, Institutt. theol. dogm.* (Lips. 1723. 4.) p. 7., wo er die anderen Originationen ausdrücklich zurückweist unter allgemeiner Berufung

auf den Vorgang der Gelehrten, und *Dav. Hollaz, Examen theolog.* (ed. *Rom. Teller.* Edit. alt. Lips. 1763. 4.) p. 32 sq., welcher bemerkt, dass die meisten Theologen dieser Ableitung folgen, aber auch schon des Einwurfs gedenkt: „a *religando* descendit *religatio,* non religio, sicut ab *obligando* deducitur *obligatio*", und eines Vermittelungsversuchs von *Bechmann,* der de originib. lat. ling. p. 609. an die alte Form *ligere* (= ligare) erinnert hat, wovon *lictor.* — Unter den Theologen der neuern Zeit entschieden sich für die Ableitung von *religare* namentlich *Ammon,* Ausführl. Unterr. in d. chr. Glaubenslehre Bd. I. (1807.) S. 11. und in seiner *Summa* §. 1. not. c. (ed. 4. 1830.), wo er jedoch *religare* (wovon religio stamme) und *religere* von einem gemeinsamen Stamme ableitet, wie *suspicere, suspicare* und *suspicari,* wovon suspicio; *Bretschneider,* Handb. der Dogmatik (2. Ausg. 1822.) 1. Bd. §. 1., der jedoch später der ciceronischen Ableitung sich zuwendete; *Baumgarten-Crusius,* Einleitung in das Studium der Dogmatik (1819.) S. 3., welcher auf die analoge Abstammung des W. *postulio* von *postulo* hinwies, Bischof Dr. Münster, Betrachtungen üb. die chr. Glaubenslehren (aus dem Dänischen) übers. v. Theod. Schorn (Hamb. 1835. 8.) 1. Bd. S. 6 f. u. a. — Von den zahlreichen Vertretern dieser Origination unter den Philologen, an deren Spitze Servius (s. oben) steht, ist unter den älteren vornämlich zu nennen *Desid. Heraldus, animadvv. ad Arnob.* IV, 31. und unter den jüngeren der Herausgeber des Corpus grammaticorum Latinorum Rector Dr. *Fr. Lindemann,* in s. Notis ad *Pauli Diaconi* Excerpta ex libris Pomp. Festi de signif. verborum (Lips. 1831 sq.) p. 548. — Von den Philosophen nenne ich nur *W. Traug. Krug,* Eusebiologie (1819.) §. 1. Anm. 1. S. 5., wo er als Urbedeutung des W., unter Bezugnahme auf Liv. II, 32. („nullam scelere religionem exsolvi") Verbindlichkeit (obligatio, religatio) anerkennt, und hinzufügt, dass „die engere Bedeutung einer aus dem Verhältn. des Menschen zu Gott hervorgehenden Verbindlichkeit, die sich in der Verehrung Gottes ausspreche, die herrschende und bleibende geworden sey." *Hegel,* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Vollständ. Ausg. Bd. 9. 1837.) S. 298. findet in dem Worte eine charakteristische Bezeichnung der Römischen Religion: „Die Römer sind (im Gegensatz zu der Freiheit und Heiterkeit des griechischen Geistes) bei einer stummen und stumpfen Innerlichkeit geblieben, und damit war das Aeusserliche ein Object, ein Anderes, ein Unversöhntes. Der so bei der Innerlichkeit stehen gebliebene römische Geist kam in das Verhältniss der Gebundenheit und Abhängigkeit, wohin schon der Ursprung des Wortes *religio* (lig-are) deutet." Vgl. auch *Marheineke,* System der chr. Dogmatik (Berlin 1847.) S. 78., wo unverkennbar eine dem Urbegriff entsprechende Erklärung des

Wortes gegeben werden soll: „in der Religion ist das Göttliche und Menschliche nicht ausser einander; in ihr zieht und hält Gott den Menschen an sich uud der Mensch erhebt sich zu Gott, indem er durch Gott zu ihm erhoben wird."

Der Gebrauch des W. *Superstitio* entspricht den verschiedenen Stadien der Entwickelung des religiösen Lebens der Römer. Es bezeichnet nach seiner Urbedeutung das Princip der Religion überhaupt, als Urform derselben; dann das Princip der falschen Religion und ihrer mannichfaltigen Gestaltungen im Gegensatz zu der vaterländischen, als der wahren; und als denen, welche über den allgemeinen Standpunkt der Volksbildung hinausgeschritten waren, zuletzt die ganze Volksreligion als falsche Religion erschien, so wurde dieselbe als solche (= superstitio) eben so von den Verächtern aller Religion, wie von den Bekennern einer neuen, als der wahren, verworfen.

Superstitio (von supersistere) ist ursprünglich Ueberstellung, metaphorisch das Setzen eines Höhern über sich und die Natur, = Voraussetzung oder Anerkennung einer höheren Natur, welche auf die weltlichen, insbesondere die menschlichen Angelegenheiten einwirkt (*suspicio* deorum, superioris cujusdam naturae, *ὑπόνοια*, *ὑπόληψις*, vgl. §. 1. Anm. 3.). Da diess eben die Urform aller Religion ist, so war auch *superstitio* ursprünglich = *religio* und *superstitiosus* = *religiosus;* auch scheint durch die Endung *osus*, ihrer Urbedeutung entsprechend, ein grösseres Maass höhern Lebens, insbesondere eines höhern, aus der Gemeinschaft mit den Göttern herzuleitenden, Wissens bezeichnet worden zu seyn, denn superstitiosus ist bei *Plautus* = divinus, vates, qui novit, quid res coelitus objectae portendant: Curcul. III, 27., Amphitruo I, 1, 167., Rudens Act. IV. sc. 4, 107. (vgl. m. Dissert. de relig. et superst. P. II. p. 5 sqq., wo in einer umfassenden Geschichte des Worts die Abwandlung der Urbedeutung in mannichfaltigen Modificationen nachgewiesen worden ist). Aus dieser ursprünglichen Verwandtschaft der superstitio und religio ist es erklärlich, dass fast alle Bedeutungen der letzteren, auf welche oben hingewiesen worden ist, auch auf die superstitio übergegangen sind; sie ist bei *Virgil.* Aen. XII, 817. = jusjurandum, als das Höhere auch für die Götter, dessen verpflichtende Kraft sie anerkennen; sie ist timor, sollicitudo und cura deorum (im guten Sinne) bei *Livius* XXXIX, 16. *Cicero* in Verr. Act. II. lib. IV. c. 51. *Justinus* XLI, 3. Und obwohl zu der Zeit dieser Schriftsteller der herrschende Gebrauch die superstitio schon von der religio geschieden hatte, so übte doch der ursprüngliche, nicht ganz überwundene, eine solche Macht noch aus, dass sie durch Beiwörter, wie *vana, prava, immodica, anilis, nova* u. a., die superstitio als etwas Verwerfliches von der religio unterscheiden zu müssen glaubten; vgl. *Virgil.* Aen. VIII, 187. *Cicero* pro domo c. 40.

de divin. I, 4. *Tacitus* Annal. XI, 15. XII, 59. XV, 44. *Quintil.* IV, 4. *Plin. sec.* Epist. X, 97. u. a. — Die *superstitiones* (wie die religiones) sind = sacra, ritus, caerimoniae bei *Livius* I, 31., und wie die religio von der Heiligkeit der Tempel, als den Göttern geweiheter Gebäude, gebraucht wird, so auch *superstitio* templi bei *Justinus* histor. XXXIX, 3. vgl. c. 1. Ja auch von grosser Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit überhaupt wird superstitio, wie religio, gebraucht von *Seneca* Ep. 95. *Quintil.* Institutt. I, 1. *Gellius* Noctt. Att. I, 25.

Nach der Urbedeutung ist also die superstitio, als Projection und Objectivirung der im natürlichen Gottesbewustseyn gegebenen Ideen, die ursprüngliche, nie versiechende Quelle aller Religion und mit dieser identisch. Ihre Productionen nahm die Sage auf, kleidete sie ein dem Charakter des Volks und seiner Bildungsstufe wie seinen Bedürfnissen gemäss und trug sie herum in den mannichfaltigsten Formen, und dieser Process setzte sich fort, bis das religiöse Bewustseyn seinen Inhalt aus sich herausgesetzt und durch Vorstellung göttlicher Wesen verschiedener Ordnungen bis herab zu den schützenden Genien sich gleichsam erschöpft hatte.

Nicht alle religiösen Ueberlieferungen der Sage aus der Urzeit wurden von den Begründern des Staats- und Religionswesens angeeignet und sanctionirt; nur die nach dem Urtheile der Väter und eigener Erfahrung bewährten Götter wurden anerkannt und der Dienst derselben (der cultus, die sacra, ritus, caerimoniae) gemäss der Sitte der Väter (mos majorum, patrius, civitatis) geordnet. Diese gesetzlichen Bestimmungen und Anordnungen — diese *adoptiones* (s. oben §. 1. Anm. 3.) bildeten den Inhalt der öffentlichen Religion, über deren Uebung und Reinheit zu wachen und in zweifelhaften Fällen zu entscheiden Recht und Pflicht des Pontifex war (s. m. Diss. de rel. et superst. P. I. p. 35 sqq.). Nachdem nun das Religionswesen gesetzlich geordnet worden war (vgl. Liv. I, 19. 20.), änderte sich folgerecht der Begriff der Superstitio; seine Grenze war nicht mehr das subjective Maass des religiösen Bedürfnisses und der Productionskraft, sondern lex civitatis et mos majorum, wodurch der Umfang der vaterländischen Religion (religio licita) bestimmt war. *Superstitio* (Ueberstellung) wurde nun nomen *vitii*, wie Cicero sagt (de N. D. II, 28.), bezeichnete ein *Nimium*, ein Uebermaass der Religiosität, jeden ungerechtfertigten Zusatz, sowohl die willkührliche, nicht sanctionirte Verehrung fremder, unbekannter Gottheiten, als eine fremde oder absonderliche Weise der Verehrung (dii et ritus publice non adsciti vel approbati).

Diese Darstellung ist das Resultat der Beobachtung des herrschenden Sprachgebrauchs in der Römischen Literatur (s. m. Dissert. P. II. p. 7 sqq.). Die Superstitio wird im Gegensatz zu der Volks-

religion überhaupt als Verkehrtheit bezeichnet (falsa quaevis et perversa religionis forma et ratio, — nimium perversumque religionis studium), unvereinbar mit den ehrwürdigen Einrichtungen, Sitten und heiligen Gebräuchen der frommen Vorfahren, als thörichter und verderblicher Wahn z. B. von *Cicero* de divinat. II, 72. Senec. ep. 123. Sie äussert sich 1) als ängstliche oder schwärmerische Geneigtheit, bei gewissen, selbst ganz gewöhnlichen, Erscheinungen und Ereignissen übernatürliche Ursachen, Einflüsse und Manifestationen vorauszusetzen (wie schon *Theophrast*, characteres ethici c. 16. die *δεισιδαιμονία* beschreibt), und sie wird gewöhnlich als grundlose Furcht vor den Göttern (*timor inanis Deorum*) und übertriebene, abergläubische Religionsübung bezeichnet (*Cic.* de N. D. I, 24. de divinat. I, 4. 55. de finib. I, 18 sq. de legg. I, 11. *Livius* VI, 5. XXVI, 19. *Curt.* IV, 10. = *vana religio* u. v. a. St. — *Cic.* de N. D. II, 28. Orat. pro domo c. 40. *Gell.* IV, 9. *Ammian. Marc.* XXV, 6.), 2) als verwerfliche und strafbare Hinneigung zu fremden Religionen, und wird bezeichnet als willkührliche Adoption ausländischer Culte, sey es Verehrung fremder, den Vätern unbekannter und rite nicht anerkannter Götter, oder Uebung fremder Gebräuche — die Häresis vom Standpunkte der Römer (vgl. mit *Cic.* de legg. II, 8. *Livius* IV, 30. X, 39. besonders *Seneca* ep. 108. *Tacit.* II, 85. u. a. s. m. Dissert. p. 12 sqq.).

Dass die fremden Religionen und religiösen Gebräuche, die dem frommen Römer als solche falsch und verwerflich waren, selbst auch *superstitiones* genannt wurden, entsprach eben so der Natur des Worts und seiner Urbedeutung, wie seinem Verhältniss zur religio und zu den religiones.

Die sehr verschiedenen älteren etymologischen Versuche, insofern sie solche sind, führen meist auf den Stamm *supersistere*, einige auf *superstare*. *Cicero* in der bekannten, oben mitgetheilten, Stelle de N. D. II, 28. findet durch das Wort bezeichnet ein abergläubisches Uebermaass der Religionsübung: „nam *qui totos dies precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites essent, superstitiosi* sunt appellati.“ Wenn wir voraussetzen, dass er in diesen Worten eine wirkliche Etymologie geben wollte, so nahm er an, dass die Superstitiosi so genannt worden seyen, weil sie dem anhaltenden Gebet zu den Göttern und den Opfern die Wirkung der Lebenserhaltung zuschrieben, quia immodica ista deorum obsecratione suos sibi liberos *superstites servare* = supersistere = *superstitare* (*Ennius* ap. Non. c. 2. und *Plautus* Pers. act. 3.) volebant. — Auch *Lactantius*, der den Cicero in der oben gleichfalls mitgetheilten Stelle IV, 28. bekämpft, scheint, wenn wir seine Worte in die eines wirklichen Etymologen umsetzen, der herrschenden Römischen Denk- und Sprachweise ganz entsprechend, nichts andres haben sagen zu wollen, als dass die, welche neue Götter und

religiöse Gebräuche sich aneigneten, eben darum *superstitiosi* genannt würden, quod temere eos *supersistere* (superaddere, adsciscere) conarentur iis diis ritibusve, qui publice essent agniti et probati (s. m. Dissert. p. 18.).

Der Grammatiker *Nonius Marcellus* (de proprietate sermonis c. 5.) erkennt zwar mit Cicero den Unterschied der superstitio und religio an, setzt aber, nachdem er seine Erklärung in den bekannten Worten angeführt hat, hinzu: „Sed vere *superstitiosi* proprietatem ex hoc habent, *quod prae cultura deorum supersedeant caetera.*" Superstitio von supersistere entweder in der Bedeutung darüber stellen (= über alles Andere stellen) oder in der Bedeutung darüber stehen, ist also auch nach dieser Erklärung, wie nach der Ciceronischen, ein Nimium, eine religiöse Geschäftigkeit (oder Ueberspannung), welche bei der vorherrschenden Richtung des Gemüths auf das Ueberirdische nicht zur Erfüllung der übrigen Berufspflichten kommen lässt.

Ael. Donatus (ad Terentii Andr. III, 2, 7.) sagt: „Quia senes multis superstites aetate delirant, inde et *superstitiosi*, qui deos timent nimis, quod signum est delirantis." *Superstitio* (= Ueberständigkeit — Ueberreife — Altersschwäche) wäre demnach die Denkweise schwachsinniger Personen (senilis oder anilis deliratio) insbesondere über religiöse Gegenstände, = „timor superfluus et delirus", wie *Servius* zu Virgil. Aen. VIII, 187. sagt [6]).

Servius schwankt jedoch zwischen der Erklärung des *Donatus* und des *Lucretius* [7]), neigt sich aber unverkennbar der des Letztern zu, nach welcher *superstitio* ursprünglich = *religio* war, und zeugt so für die von uns versuchte Ableitung, nur dass er mit Lucretius als Wurzel nicht supersistere (überstellen), sondern *superstare*,

---

6) *Redslob* schliesst sich in der oben angeführten interessanten Abhandlung S. 1 fg. dieser etymologischen Erklärung an, modificirt sie aber, freilich nicht im Sinne der alten Römer, sondern unserer Zeit: *Superstitio*, sagt er, „wird der (geistige) Zustand, die Denkweise, die Ansicht solcher seyn, die die vorige Generation überlebt haben, und folglich hernach in religiöser Bedeutung diej. rel. Denkweise und Ansicht, wie sie der vorigen Generation und denjenigen, welche noch zu derselben gehören, angehört hat und noch angehört, und welche die sich aufgeklärter dünkende jüngere Generation für beschränkt und veraltet hält. *Superstitiosus* ist also einer, der von einer solchen Denkweise voll ist." Vgl. dagegen m. Diss. P. I. p. 19. u. 35 sqq. und P. II. p. 20.

7) Zu Vergil. a. St. bemerkt *Servius*: „*Superstitio* est *timor superfluus et delirus*; aut ab aniculis dicta superstitio, *quae multis superstites per aetatem delirant et stultae sunt*, aut secundum Lucretium superstitio est *superstantium rerum* i. e. coelestium et divinarum, quae super nos stant, *inanis et superfluus timor* [s. Lucret. de R. N. I, 63 sqq.]. Seine Vorneigung zu der letzteren Erklärung verräth seine Bemerkung zu XII, 817., wo er *superstitio* erklärt durch: „*religio*, metus, *eo quod superstat capiti omnis religio.*"

folglich als Urbedeutung das Darüberstehen und überirdische (insbesondere schreckende) Gegenstände (obstita bei Cic. de legg. II, 9.) angenommen hat [8]). Die sehr häufige objective Bedeutung des W. *superstitio* und *superstitiones* = religiones, sacra, sanctitas, auf welche oben bereits hingewiesen worden ist, konnte zu dieser Annahme führen, aber grammatisch, wie psychologisch wahrscheinlicher ist die Voraussetzung einer lebendigen Wurzel (*supersistere*), aus welcher in der oben angedeuteten Weise die religiösen Erscheinungen, die durch das Wort bezeichnet werden, als Wirkungen hervorgegangen sind; auch ist der Ursprung der ganzen Familie der Bedeutungen des W. aus jener Wurzel natürlicher, als von superstare.

Von *supersistere* (überstellen: superstatuere oder superinstituere, im Sinne des später herrschend gewordenen Sprachgebrauchs) hat auch *Isidorus* Hispalensis das Wort abgeleitet (Etymologiarum l. VIII. c. 6.): „*Superstitio* dicta eo, quod sit *superflua* aut *super instituta* (vulg. *superstatuta*) *observatio*" [9]). Ihm folgte meines Wissens zuerst *J. Ph. Pfeiffer*, Libri IV Antiquitatum Graecarum Gentilium (Regiom. et Lips. 1689. 4.) p. 169. und ausser Anderen (vgl. m. Dissert. P. II. p. 22 sq.) in neuerer Zeit Paulus a. Schr. S. 58 fg. und Nitzsch, Religionsbegriff der Alten a. St. und System der chr. Lehre §. 14. Anm. ***, welcher hier sagt: „Superstitio ist dem Worte nach das Zuviel der Religion, die zusätzliche Religion (supersistere). Denn zunächst fragte das Alterthum nach der eingeführten Religion, über welche die pontificischen Behörden Auskunft gaben. Diejenigen, die dem mos approbatus allerlei häusliche, fremde und neue Verehrungen und Sühnungen hinzuthaten, waren superstitiosi, im Gegensatze der religiosi, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis dilectum habent nec se

8) Ich selbst folgte ihm in meiner Dissert. P. II. p. 25. und führte als Analogie u. A. an *institiones* (stellarum) b. Cic. Tusc. I, 26.

9) Auch der Ableitungen des Donatus, Lucretius und Cicero gedenkt Isidorus l. c. und l. X, 244., ohne jedoch sie zu billigen, die des Lucretius weist er entschieden zurück, vgl. m. Dissert. P. II. p. 21 sq. — Mythographus III. *de diis gentium et illorum allegoriis* s. §. 2 sq. (befindlich in Scriptores rerum mythicarum Latini tres Romae nuper reperti. Ad fidem codicum MSS. - - ed. *Georg. Henr. Bode* Vol. I. mythographos continens. Cellis 1834. 8.) sagt, nachdem er die Ableitungen des *Servius* und *Lucretius* erwähnt hat: „Refert etiam Tullius, quod suscepit vita hominum consuetudoque communis, ut beneficiis excellentes viros in coelum fama ac voluntate tollerent. Hinc, inquit, Hercules, hinc Castor et Pollux, hinc Aesculapius deificationem meruerunt. Postea tamen apud Athenienses et Romanos cautum est, *ne quis novas introduceret religiones*. Unde et Socrates damnatus est [cf. *Quintil.* IV, 4.] et Judaei vel Chaldaei ab urbe depulsi. Hinc Virgilius eleganter in VIII: Non haec solemnia nobis vana superstitio veterumque ignara deorum imposuit" rel. Vgl. m. Dissert. l. c. p 23 sq.

superstitionibus implicant. So *Festus.* Die unmittelbare Beziehung auf superstites bei Cicero, Servius und Lactantius ist irrig. Sondern derselbe Begriff liegt in Superstition, welchen Plutarch, freilich nach falscher Etymologie, in *θρησκεία* legt, *ἱερουργία κατάκορος καὶ περίεργος.* Die Griechen drücken dasselbe durch *ἐθελοθρησκεία* aus."

Dass diess der herrschende Religionsbegriff der Römer sey, nicht aber der Urbegriff des Worts, aus welchem jener in Folge der Entwickelung und Ausbildung des politischen und religiösen Lebens der Römer hervorgegangen, glauben wir in Vorstehendem bewiesen zu haben.

Anm. 3. Biblische Bezeichnungen.

Die Bezeichnungen der Religion im A. und N. T. heben gewöhnlich die einzelnen im Wesen derselben liegenden Momente, subjectiv oder objectiv, hervor: die Erkenntniss Gottes, als die Bedingung und Grundform alles religiösen Lebens, oder einerseits für den alten Bund das Gesetz, der Ausdruck des göttlichen Willens, als Regel desselben, andrerseits das Evangelium, die Offenbarung der heilsamen Gnade Gottes in Christo, als Quelle des neuen Lebens im neuen Bunde, endlich die der Erkenntniss entsprechende Sinnes- und Handlungsweise; nur wenige allgemeine Bezeichnungen oder Beschreibungen der Religion finden sich, welche alle wesentlichen Momente derselben zusammen fassen.

I. Specielle Bezeichnungen der Religion.

Den gegebenen Andeutungen zufolge lassen sie sich in 3 Classen scheiden. Sie bezeichnen

1) das theoretische Moment des Religionsbegriffs und zwar

a) subjectiv die Erkenntniss Gottes: דַּעַת אֱלֹהִים Hos. 4, 2. 6, 6. vgl. V. 2., auch *κ. ἐ.* blos דַּעַת 4, 6. Sprüchw. 1, 7. u. ö. = *ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ* 2 Petr. 1, 2. vgl. 2, 20. Joh. 17, 3. vgl. Hebr. 11, 6. u. o.

b) objectiv א) das Gesetz Gottes: תּוֹרַת יי, עֵדוּת יי, מִצְוַת יי, auch אֱמֶת יי (Ps. 25, 5. 26, 3. 86, 11.) und דָּת אֱלָ" Dan. 6, 6. vgl. 7, 25. = *νόμος*, *ἀλήθεια* u. a.

ב) *τὸ εὐαγγέλιον*, *τὸ εὐαγγ. τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*, *τὸ εὐαγγ. τῆς σωτηρίας* u. a.

2) das praktische Moment bald subjectiv bald objectiv:

א) עֲבוֹדַת יי und עֲבוֹדָה *κ. ἐ.* = *δουλεία*, *λατρεία*, *θρησκεία* (Jac. 1, 26 fg. Ap. G. 26, 5.), *θεοσέβεια* u. a. הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי אֱלָ" (od. אֶת אֱלָ') 1 Mos. 5, 24. 6, 9. 17, 1. — דֶּרֶךְ יי Ps. 25, 4. 27, 11. 37, 34. vgl. Ps. 119, 27. = *ἡ ὁδὸς τοῦ κυρίου* od.

θεοῦ Ap. G. 18, 26 fg. auch von der chr. Religion 9, 2. 19, 9. 23. 22, 4. und von heidnischer Rel. 2 Pet. 2, 15. vgl. Amos 8, 14. —

ב) λογικὴ λατρεία Rom. 12, 1. προσκυνεῖν τὸν θεὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ Joh. 4, 24.

3) religiöse Gefühle: יִרְאַת יי (1 Mos. 20, 11. Ps. 111, 10. u. o.), פַּחַד אֵל (Ps. 36, 2. vgl. 1 Mos. 31, 42. 53.), φόβος θεοῦ od. κυρίου, auch יִרְאָה κ. ἐ. Hiob 15, 4. — ἐλπίς, ἀγάπη.

II. Allgemeinere Bezeichnungen und Beschreibungen: חָכְמָה, Ps. 111, 10. Hiob 28, 28. vgl. den Gegensatz Ps. 14. (u. 53.); im N. T. πίστις Ap. G. 6, 7. 13, 8. 16, 5. Gal. 1, 23. vgl. 3, 23. Röm. 3, 31. 12, 3. 6. u. a. — Umfassendere Beschreibungen der Religion (subj.) Tit. 1, 1: ἐπίγνωσις ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν, — (obj.) 1 Tim. 6, 3: ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία vgl. Luc. 1, 77 ff. (γνῶσις σωτηρίας ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ - -) 2 Pet. 1, 3—7. Joh. 13, 17. 1 Joh. 5, 3—5. Jac. 1, 22—27. und hinsichtlich des Wesens der vorchristlichen wahren Religion in ihrem Verhältniss zur christlichen Ap. G. 10, 35 fg.

Die heiligen Schriften stellen demnach die Religion nicht als einen einzelnen Akt, weder als ein blosses Wissen noch Handeln noch Gefühl, dar, sondern als eine Richtung des ganzen Wesens auf Gott, dessen Gemeinschaft die einzige und ewige Quelle unserer wahren Seligkeit ist, und wie diese Richtung durch die Erkenntniss Gottes und den Glauben an ihn bedingt ist und in ihr allein die wahre Weisheit erkannt wird; so wird die Verleugnung Gottes schlechthin als die Thorheit bezeichnet (Ps. 14. u. 53. vgl. Röm. 1, 21 ff.).

Ueber die verschiedene Auffassung des Wesens der alttestamentlichen Religion und ihres Verhältnisses zu der christlichen und den heidnischen Religionen vgl. Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des A. T. (herausgeg. von Dr. Heinr. Aug. Hahn, Erlangen 1848.) S. 16 ff.

§. 3.

Begriff der Religion.

Suchen wir nun unter den Bezeichnungen und Beschreibungen der Religion, welche Geschichte und Erfahrung uns in ihren mannichfaltigen Formen kennen lehren, für die Wissenschaft den Ausdruck, welcher dem eigenthümlichen Wesen derselben in allen ihren Erscheinungsformen entspricht und durch welchen sie gleicher-

weise von allen anderen Erscheinungen des Lebens unterschieden wird, so bietet denselben uns die christliche Religion, welche den Anspruch macht die allein wahre wie die wahrhaft universale zu seyn, indem sie alle Geschlechter der Menschen in das ursprüngliche, durch Sünde und Wahn gestörte, Verhältniss seliger Gemeinschaft mit Gott zurückführen, folglich den ursprünglichen, dem Wesen wie der Bestimmung des Menschen entsprechenden, Zustand wiederherstellen will (Joh. 17, 2 ff. 20 ff. vgl. mit 10, 16. 1 Tim. 2, 4 ff. 2 Pet. 3, 9. Röm. 5, 12 ff. vgl. §. 2.). Religion ist Glaube an Gott, beide Worte in ihrer allgemeinen, vollen Bedeutung genommen (§. 1.), so dass Glaube nicht blos die Annahme der Existenz Gottes ist, welche auch eine absolut irreligiöse seyn kann (Jac. 2, 19.), sondern die Ueberzeugung, dass Gottes gerechtes und gütiges Walten das Geschick des Menschen, der ihm vertrauet, bestimme (Hebr. 11, 6.), eine Ueberzeugung, welche nicht ohne Einfluss auf sein Leben seyn kann. Religion ist also ein solcher Glaube des Menschen an Gott, welcher sein Verhalten zu ihm bestimmt. Keine andere Bezeichnung der Religion oder Bestimmung des Religionsbegriffes ist so universal nnd charakteristisch zugleich. An solchen Glauben denken wir nicht blos, wenn in subjectivem Sinne gesagt wird, jemand habe Religion oder habe keine (= er glaube an keinen Gott Ps. 14.), sondern auch die Religion in objectivem Sinne wird so bezeichnet (§. 2. Anm. 3. Ende unter II.), so dass von christlichem Glauben, wie von jüdischem, muhammedanischem u. a. gesprochen wird.

Die meisten so genannten Definitionen des allgemeinen Religionsbegriffs sind entweder zu weit oder zu eng, so dass entweder die Religion als allgemeine Entwickelung und Erscheinung des Lebens bestimmt und dadurch ihr Wesen, als Beziehung des menschlichen Lebens auf Gott als ein höheres Wesen (superior natura, numen), aufgehoben oder dasselbe durch einseitige Hervorhebung eines wesentlichen Moments desselben, sey es des theoretischen oder des praktischen oder des ästhetischen, willkührlich,

im Widerspruch gegen das allgemeine religiöse Bewustseyn der Menschen, wie gegen die h. Schrift, beschränkt wird. — Die christliche Religion, insofern sie sich von allen anderen Formen des religiösen Lebens unterscheidet, ist Glaube an die Gnade Gottes, der in Jesu Christo sich offenbart und die Welt mit sich selbst versöhnt hat (2 Cor. 5, 18 ff. vgl. Röm. 3, 23 ff.; Joh. 3, 16 ff. 1 Joh. 4, 9 fg. vgl. Hebr. 1, 1 ff.). Da für diesen Glauben das Evangelium Grund und Richtmaass ist, wie für die Religion des A. B. das Gesetz, so werden christliche und jüdische Religion in objectivem Sinne auch durch diese Worte bezeichnet (Röm. 1, 16. Gal. 1, 7. 3, 19 ff.).

Anm. 1. Glaube im Verhältniss zur Religion.

Die Bezeichnung der Religion als Glaube ist adäquat in jeder Beziehung. Nicht nur ist der Glaube an eine höhere, das Geschick des Menschen bestimmende Macht die Grundform alles religiösen Lebens und Quelle aller Aeusserungen desselben (Hebr. 11, 1. 6. vgl. Jac. 2, 19 ff. und Röm. 14, 23.), sondern es wird auch durch dieses Wort eben so die erste gefühlsmässige Erkenntniss Gottes bezeichnet, wie die auf deutlich erkannten Gründen ruhende Ueberzeugung. Auch das eigenthümliche Princip sowohl der alttestamentlichen als der christlichen Religion ist der Glaube; der Glaube Abrahams bedingte seine Erwählung und die Stiftung des A. B. (1 Mos. 15, 6. vgl. V. 18. und Röm. 4, 3 ff. Gal. 3, 6 ff.), und alles Heil, welches Christus erworben, wird im Glauben empfangen, die Theilnahme an der durch ihn gestifteten Erlösung, die Aufnahme in seine Gemeinde, wie in seine persönliche Gemeinschaft im Sacrament ist durch den Glauben bedingt. — Auch den Gegensatz aller Religion bezeichnet der herrschende Sprachgebrauch als Unglauben; vgl. auch *ἀπιστία* bei Plutarch. de superstit. c. 2..

Anm. 2. Einige mehr und weniger verwandte Definitionen des allgemeinen Religionsbegriffs.

Unter den älteren Kirchenlehrern verdient besondere Beachtung *Lactantius*, Institutt. div. l. IV. *de vera sapientia*, die er in der „vera religio i. e. summa pietas“ findet c. 3. Er gibt zwar keine eigentliche Definition des Religionsbegriffs, zeigt aber die Unzertrennlichkeit seiner wesentlichen Momente: sapientiam cum religione sic cohaerere, ut divelli utrumque non possit c. 2. fin. — Ubi autem, sagt er c. 3., sapientia cum religione inseparabili nexu cohaeret, utrumque verum esse necesse est, quia et in colendo sapere debemus i. e. *scire*, quid nobis et quomodo sit colendum, et in sapiendo

colere i. e. re et actu, quod scierimus, implere — —. Idcirco et in sapientia religio et in religione sapientia est. Ergo non potest segregari, quia sapere nihil aliud est, nisi deum verum justis ac piis cultibus honorare. Vgl. auch c. 4. eine schon oben §. 1. Anm. 3. mitgetheilte Stelle. — Verwandt ist die Bestimmung der *εὐσέβεια* bei *Eusebius*, Praepar. evang. I, 1: *ἔστι δὲ αὕτη ἡ πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον ὡς ἀληθῶς ὁμολογούμενόν τε καὶ ὄντα θεὸν ἀνάνευσις καὶ ἡ κατὰ τοῦτον ζωή.* Wenn Lactanz die (wahre) Religion in die fromme Verehrung des erkannten wahren Gottes setzt (vgl. die oben §. 2. Anm. 2. c. mitgetheilte Stelle l. l. c. 28: *religio* veri (dei) cultus est, *superstitio* falsi), so Eusebius in die Richtung des Gemüths auf Gott und in ein ihm wohlgefälliges Leben.

Eine formell oder materiell vollendetere Bestimmung des Religionsbegriffs kenne ich aus der alten, wie aus der mittelalterlichen Kirche eben so wenig wie aus dem classischen Alterthum; vgl. die Erklärungen von Cicero, Varro u. a. oben §. 2. Anm. 2. Auch in den ersten Jahrhunderten der erneuerten Kirche suchen wir sie vergebens, obwohl in den Beschreibungen ihres Wesens jene Momente immer von unseren Theologen hervorgehoben werden. *J. Franc. Buddeus,* Institutt. theol. dogm. (Lips. 1723. 4.) lib. I. c. 1. macht den Versuch einer Bestimmung des Begriffs, indem er §. 3. die Religion in die, im unmittelbaren Selbstbewustseyn gegebene, Anerkennung (agnoscere) setzt, et deum esse et eundem rite colendum, und in der Anm. hinzufügt: de religione in se spectata, qua homines ens aliquod supremum, idque cultu religioso prosequendum, agnoscunt, sermo est. Er bemerkt dann §. 4., dass Religion im engern Sinne gebraucht (wie bei Cicero, Lactantius u. a.) die Verehrung Gottes (numinis cultum ac venerationem) bedeute, da diese aber, wenn sie die rechte seyn solle, ohne die rechte Erkenntniss nicht möglich sey, so tritt er der gewöhnlichen Anerkennung der 2 wesentlichen Momente des Religionsbegriffs bei: unde duas solent religionis constituere partes, *veram Dei agnitionem cultumque ei debitum,* und erklärt sich am Schluss der Anmerkung p. 9. unter Berufung auf Lactant. institutt. div. III, 11. noch ausdrücklich ebenso gegen die einseitige Auffassung der Religion als Verehrung Gottes (pietas, Religiosität), wie als Erkenntniss: Hodie autem vox *religionis* ita fere sumitur, ut et agnitionem et cultum seu venerationem simul complectatur, immo et subinde priorem partem praecipua quadam ratione denotat. Dogmatibus enim maxime seu opinionibus, quas homines de deo rebusque divinis fovent, religiones, in quas orbis dividitur, discernere moris est. Sed si rei ipsi vocem adcurate attemperare velimus, ut utramque partem, tum *θεωρητικήν*, tum *πρακτικὴν* conjugamus, par est. — Formell richtiger ist die Definition *J. Chph. Döderleins,* Institutio theologi christiani (ed. VI. 1797. 8.) P. I. §. 1: Religio — *modus colendi Deum, qui sit*

notitiae majestatis, voluntatis ac beneficiorum ejus consentaneus, indem er den Mangel einer generischen Bestimmung bei Buddeus ergänzt und dann wie dieser als die zwei zum Wesen der Religion gehörigen Momente unterscheidet: *primum* notitias quasdam de Dei natura atque animo erga homines, *dein* studium id cogitandi atque agendi, quod est conforme huic cognitioni. — Einen wesentlichen Fortschritt finden wir seitdem bis in die neuesten Zeiten nicht. *Morus,* Epitome theologiae christianae (ed. V. Lips. 1820. 8.) beschränkt sich Proleg. §. 1. auf die Angabe der beiden Elemente der Religion: partim cognitio Dei rerumque divinarum, partim cultus Dei, ortus ex hac cognitione eique consentaneus. *Constat igitur religio et cognitione et cultu Dei.* Und *Reinhards* Definition, welche die allgemeinste Aufnahme fand, unterscheidet sich nur dadurch, dass sie der logischen, von Morus nicht beachteten, Forderung einer generischen Bestimmung durch eine Verknüpfung jener Elemente zu genügen scheint, indem er in s. Vorlesungen über die Dogmatik §. 1. die Religion im objectiven Sinne bestimmt als *modus cognoscendi et colendi deum* (im subjectiven Sinne als *cognitio Dei, quam aliquis habet, et studium ipsi placendi*). Ihm folgten a. A. *Wegscheider* in den ersten Ausgaben seiner Institutiones theologiae chr. dogm. §. 1. und *Tzschirner,* Vorlesungen üb. d. chr. Glaubenslehre (Leipz. 1829.) §. 1. Abgesehen aber von dem unrömischen Gebrauche des W. cognoscere (= erkennen, sich vorstellen, *cogitare*) werden die beiden Elemente der Religion durch das allgemeine, durchaus unbestimmte *modus,* welches den Kreis der Lebenserscheinungen nicht bezeichnet, dem die Religion angehört, in Wahrheit nicht zu einer Einheit verbunden.

Seitdem man diess erkannt hat, ist diese Definition von Vielen getadelt, von Wenigen aber eine bessere gegeben worden. Durch die Verbindung der beiden wesentlichen Elemente der Religion, nach welcher die Erkenntniss Gottes, sofern sie Anerkennung (agnitio) einer das menschliche Geschick wie den Naturlauf bestimmenden Macht ist, die Verehrung Gottes bedingt, hat dieselbe unverkennbare Vorzüge vor den meisten neuern s. g. Definitionen. Doch sind die durch die neueren philosophischen Systeme veranlassten theologischen Untersuchungen nicht ganz ohne Erfolg geblieben. Auch Wegscheider, obwohl er die von ihm selbst adoptirte gewöhnliche Definition noch in den neuesten Ausgaben gegen ungerechten Tadel in Schutz nimmt, hat sich doch veranlasst gefunden, in der 7. Ausg. s. Institutionen (1833.) §. 1. den Mangel eines generischen Merkmals zu ergänzen, und den allgemeinen historischen Begriff bestimmt durch: *animi habitus,* quo homo numen qualecunque cognoscit et colit. Nitzsch aber in s. System u. s. w. §. 6. sagt Anm. ** von jener Definition: „Die Religion ist nicht eine Art Gott zu erkennen und zu verehren, sondern eine Art zu erkennen, zu denken, zu

handeln, zu fühlen, welche das Göttliche zum Gegenstande, zum Grunde, zur Absicht hat.“ Er selbst bestimmt sie im §. als „eine durch die Beziehung auf Gott oder durch die bewuste Abhängigkeit von Gott bestimmte Lebensweise“ — [1]) und seinen Bemerkungen gegen Dr. *Heinr. Klee*, Kathol. Dogmatik (Mainz 1835. 8.) 1. Bd., welcher die Religion S. 12. bestimmt „als Gottes und der Creatur — näher des Menschen Wechselbeziehung oder Vereinigung“ fügt er a. Anm. schliesslich die Erklärung hinzu. „Religion ist vielmehr eine Beziehung und Bezogenheit des endlichen Bewustseyns auf den Schöpfer, Erhalter und Regierer: also die Gottgemeinschaft, Gottverehrung der Menschen.“ — Dr. *J. Peter Lange* in s. gedankenreichen Werke: Christliche Dogmatik 1. Th. Philos. Dogmatik (Heidelb. 1849. 8.) §. 36. schliesst sich S. 194. dieser Bestimmung an und findet den Ausdruck in der zuletzt angeführten Stelle besonders wohl gewählt, namentlich was den Ausdruck Beziehung betrifft. „Wir lassen uns“, setzt er hinzu, „an diesem einen Worte genügen, da es gleichzeitig den substantiellen Zustand und die individuelle Thätigkeit, die Potenz und die Actualität des religiösen Menschen ausdrückt.“ Im § bestimmt er die Religion selbst S. 185. als die „Beziehung, worin der Mensch als der bedingte und bestimmte Geist zu dem ihn absolut bedingenden und bestimmenden Geiste steht.“ — Dr. *Karl Hase* gibt auch in der neuesten Ausgabe s. Evang. Dogmatik (Leipz. 1850. 8.) §. 4. nur eine allgemeine Beschreibung, keine wissenschaftliche Bestimmung des Religionsbegriffs. Der Erklärung, dass „die Religion als eine bestimmte Art des geistigen Lebens nicht in einem blossen Fürwahrhalten gewisser Vorstellungen bestehe“, fügt er hinzu: „Wie aber jede Bestimmtheit des Geistes sich in gewissen Vorstellungen darstellt, so auch das Verhältniss zum Unendlichen, welches in seiner Aeusserung durch die Erkenntniss religiöser Glaube genannt wird, d. h. ein auf das religiöse (?) Leben gegründetes Fürwahrhalten gewisser Vorstellungen über unser Verhältniss zum Unendlichen.“ — Aehnlich schon *Bretschneider*, Handb. der Dogm. (2. Ausg. 1822.) 1. Th. §. 1., wo die Religion „der Erfahrung zufolge“ bestimmt wird als „Glaube an übermenschliche Macht (Götter) und an ihren Einfluss auf die Welt und die dadurch entstehende Verehrung derselben“, — und im philosophischen Sinne als „Glaube an die Realität der religiösen Ideen, verbunden mit einer diesem Glauben angemessenen Gesinnung und Handlungsweise.“ — *Ammon* in s. Summa (ed. 4. 1830.) §. 1. bezeichnet sie als

---

1) Ich selbst habe den allg. Religionsbegriff in m. Diss. de religionis et superstitionis natura et ratione P. I. (1834.) §. 1. ähnlich bestimmt: *Religio*, quatenus tribuitur alicui homini, *vitae* dici poterit *ratio numinis cognitioni qualicunque consentanea.*

in im sittlichen Bewustseyn gegebenes Band, wodurch das Leben es Menschen in Beziehung zur Gottheit steht: conscientiae vincuum, quo cogitando, volendo et agendo numini nos obstrictos esse entimus; hoc est, consensus animi cum voluntate numinis recte ognita — und *F. H. C. Schwarz*, Grundriss der kirchlich-protest. Dogmatik (2. A. Heidelb. 1816.) S. X. §. 3. als „das gewissenhafte Bewustseyn unserer (und der ganzen Welt) Abhängigkeit von Gott."

In meiner ersten Ausgabe dieses Lehrbuchs §. 2. sagte ich: „Aber mit der Idee der Gottheit, von welcher wir uns abhängig und durch ihren Einfluss auf unser Schicksal zu ihrem Dienste verpflichtet fühlen, verbindet sich in den Herzen aller Menschen, welche sittlich noch nicht erschlafft oder verhärtet sind, ein, wenn auch nicht immer klar und bestimmt gedeutetes, Bewustsein einer Verschuldung gegen sie, wodurch eine Trennung und Entfremdung entstanden ist, welche sich gewöhnlich durch Furcht und Mangel an inniger, hingebender Liebe offenbart. Daher kann die Religion für uns nichts anders seyn (subjectiv), als Anerkennung Gottes und Streben nach Gemeinschaft (od. Wiedervereinigung) mit ihm." Und §. 3. wurde unter Hinweisung auf die Sühn- und Dankopfer, welche die Menschen überall der Gottheit brachten und noch heute auch in äusserlichen Gaben bringen, wo der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen nicht oder nicht recht erkannt ist, so wie auch die Büssungen und mannichfaltigen Läuterungsversuche, die Dienste und Ceremonien aller Art zur Ehre der Gottheit, in denen sie ein Mittel sahen, mit derselben in einen nähern und beseligendern Verkehr zu treten, hinzugefügt: „Die Geschichte, so weit wir sie verfolgen können, die heilige wie die Weltgeschichte, zeugt für die Richtigkeit der gegebenen Bestimmung des Religionsbegriffs; sie stellt uns alle Religion als das Streben der Menschen dar, mit der Gottheit (von der das Bewustseyn der Schuld sie trennt) in wohlthuende Verbindung durch Erwerbung oder Versicherung ihrer Gnade zu treten." — Obwohl nun in Betracht der Allgemeinheit dieser Erscheinungen unter allen Völkern aller Zeiten von Lange a. Schr. S. 193. nicht richtig bemerkt worden ist, dass diese Auffassung der Religion schon das christliche Bewustseyn anticipire, so erkenne ich doch mit ihm und Nitzsch (System §. 6. Anm. **), dem er sich anschliesst, an, dass das Moment der gesuchten Wiedervereinigung mit Gott nicht in dem allgemeinen Begriffe der Religion liege, sondern in ihm erst auf den höheren Entwickelungsstufen des religiösen Lebens sich finde. Doch haben es in demselben auch gefunden nicht blos Dr. *K. Heinr. Sack*, chr. Apologetik (Hamb. 1829.) S. 24., Dr. *Leonh. Clem. Schmitt*, die Construction des theolog. Beweises (Bamberg 1836.) S. 15 ff., welcher noch mehrere Vorgänger unter Philosophen und Theologen

nennt. und *Erdmann*, Vorlesungen über Glauben und Wissen (Berlin 1837.) S. 26 ff., sondern Lange hat an Zwingli's Erklärung in s. Commentarius de vera et falsa religione p. 174. erinnert: Hic ergo religionem originem sumsisse luce clarius videmus, ubi deus hominem fugitivum ad se revocavit, qui alioqui perpetuus desertor erat.

Verwandt ist die Erklärung von Dr. *H. Martensen*, die chr. Dogmatik (aus dem Dänischen. Kiel. 1850. 8.) §. 4.: „Alle Religion ist Gottesbewustseyn, ein Verhältniss zu Gott, welches das Verhältniss des Gegensatzes zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch enthält, aber zugleich die Lösung, die Aufhebung dieses Gegensatzes zur Einheit ist. Religion ist darum näher zu bezeichnen als Bewustseyn des Menschen von seiner Gemeinschaft mit Gott, seiner Vereinigung mit Gott." Ungern haben wir in dieser jüngsten wissenschaftlich selbständigen, glaubensfrischen und geistreichen Behandlung der christlichen Glaubenslehre eine eigentlich wissenschaftliche Bestimmung des Religionsbegriffes vermisst.

Anm. 3. Der christliche Religionsbegriff.

J. Andr. Quenstedt, Theologia didactico-polemica (Viteb. 1685. fol.) P. I. c. II. p. 19., wo er sich auch für die Ableitung von religare erklärt, bestimmt *religio christiana* als „ratio colendi verum deum in verbo praescripta, qua homo, a Deo per peccatum avulsus, ad deum per fidem in Christum, deum et hominem, perducitur, ut Deo reduniatur eoque aeternum fruatur." Aehnlich andere evangelisch-kirchlich gesinnte Theologen aller Zeiten, namentlich *Dav. Hollaz*, Examen theologicum ed. 2. Rom. Teller (Lips. 1763. 4.) p. 32 sq. und auch *Morus*, Epitome theol. chr. Proleg. Sect. II. §. 2. (nur in der Form eines Lehrsatzes, nicht einer Definition). — *Schleiermacher*, der chr. Glaube (2. Ausg. 1830.) 1. Band §. 11. S. 74: „Das Christenthum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, unterscheidet sich von anderen solchen wesentlich dadurch, dass alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazaret vollbrachte Erlösung." *Nitzsch*, System §. 29: „die Lebensweise, welche in dem Bewustseyn von der Erlösung der Welt und von dem persönlichen Erlöser, Jesus Christus, beruhet." *Erdmann*, Vorlesungen üb. Glauben und Wissen, bestimmt S. 24: „das Wesen der christlichen Religion" als „Einheit Gottes und der Menschen" und im subjectiven Sinne S. 27. als „unmittelbares Bewustseyn der Versöhnung." Aehnlich *Martensen*, die chr. Dogmatik §. 15. — Dagegen findet *Wegscheider*, Institutt. §. 4. das Wesen der christlichen Religion (im subjectiven Sinn) in der auf Gott und

hristum bezogenen Tugend; „adeo, ut religio Christiana subjective uidem cogitata, honestas s, virtus dici possit ad Deum et Christum elata."

Anm. 4. Wesentlich abweichende Bestimmungen es allgemeinen Religionsbegriffs.

Die Bestimmungen des Religionsbegriffes im § und in den bis-erigen Erläuterungen wollen nur Ausdruck des Glaubens seyn an inen lebendigen, persönlichen, absolut vollkommenen Gott, dessen Verk die Welt ist, die seine Allmacht erhält und seine Weisheit egiert, und dessen vornehmstes Geschöpf auf Erden der Mensch st, der sein Bild trägt und an seinem seligen Leben Theil haben oll und dieses Leben findet in Gemeinschaft mit ihm durch den lauben. Man hat das Religionssystem, welches auf diesem Glauben uht und im Christenthum seinen vollkommenen Ausdruck gefunden at, schon lange und auch in neuester Zeit nicht unpassend Theis-nus genannt, indem man diesen (freilich willkührlich) von dem emeinen, besonders seit dem 17. Jahrhundert in wissenschaftlichen ormen hervorgetretenen Deismus unterschied.

Die neueren religionsphilosophischen Systeme seit *Kant,* denen vir heilsame Anregungen zu den gründlichsten Untersuchungen über as Wesen der Religion, wenn auch keine befriedigenden Resultate erdanken, unterscheiden sich wesentlich von jenem Theismus nrch den Gottesbegriff und werden nach ihrer charakteristischen rundansicht treffend als praktischer Idealismus und als antheismus bezeichnet.

Nach *Kant* und *Fichte* ist Gott eine nothwendige Idee Ideal) der praktischen Vernunft, der Glaube daran ein Postulat erselben, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will; nur die Auf-assung jener Idee ist verschieden, daher die Ausführung des prakt. lealismus in 2 wesentlich verschiedenen Formen. Nach *Kant* ist ott als „Ideal des höchsten ursprünglichen Guts" zugleich die dee der absoluten, das höchste Gut (die intelligible der moralische Welt-Harmonie der Tugend und Glückseligkeit) ealisirenden Macht, welche die prakt. Vernunft voraussetzen der postuliren muss, um ihrer unbedingten sittlichen Forderung, rem kategorischen Imperativ Effect zu geben (vgl. §. 1. Anm. 3. . 1.). Daher seine Definition: „Religion ist (subjectiv be-rachtet) das Erkenntniss aller unserer Pflichten als öttlicher Gebote," oder „die Vorstellung des Sitten-esetzes als des Willens Gottes". (s. Kritik d. prakt. Ver-unft S. 233. Kritik der Urtheilskraft S. 471. Religion innerhalb er Grenzen der blossen Vernunft (2. Ausg. Königsb. 1794.) S. 29.) — Dass die Vernunft von dem Seyn und Wesen dieses ottes nichts wisse und dass daher auch bei der Definition der

Religion davon zu abstrahiren sey, sagt Kant in der zuletzt angeführten Stelle, in einer Anmerkung zu der oben zuerst gestellten Definition (S. 229 fg.) ausdrücklich. [2])

Nach *Fichte* ist Gott nicht die Idee der absoluten, von der prakt. Vernunft vorausgesetzten, das höchste Gut realisirenden Macht, sondern die moralische Weltordnung selbst, d. i. die Idee derselben, als des von dem Ich zu realisirenden höchsten Guts. Daher seine Definition der Religion als „lebendiger, thätiger Glaube an eine moralische Weltordnung" oder „Glaube an das Gelingen einer jeden guten Handlung". (vgl. „über den Grund unsers Glaubens an eine moralische Weltordnung" in dem Philosoph. Journal herausg. von *Fichte* und *Niethammer* 1. Bd. 1. Heft 1798. 8.) — Die für jene Zeit keusche, vorsichtige, oft fromme Sprache Kants, der sich nur bescheidet von dem Gott nichts zu wissen, an den er glauben wollte und Andere glauben liess, und der in den christlichen Dogmen und Thatsachen, freilich meist durch Umdeutung, Symbole und Hüllen sittlicher Ideen fand, finden wir bei *Fichte*, der durch consequente Entwickelung der Ideen Kants sein System wesentlich umbildete, nicht. Er sprach seinem Gott, der als eine zu realisirende, in Ewigkeit aber nicht realisirbare Idee, oder als eine nothwendig zu lösende, doch aber nimmer zur Lösung kommende, Aufgabe, immer nur im Werden begriffen, ohne Seyn ist, ohne Scheu Wesen, Persönlichkeit, Intelligenz und Bewustseyn ab, und erklärte von seinem Standpunkte eben so folgerichtig den Gedanken einer Schöpfung der Welt durch Gott für unvernünftig, über den noch Niemand ein verständiges Wort gesagt habe. — Von dem Vorwurfe des Atheismus (jenes Heft wurde bekanntlich in Sachsen, Weimar, Hannover und Preussen confiscirt) suchte sich Fichte zu reinigen

---

2) „Durch diese Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffes einer Religion überhaupt vorgebeugt. Erstlich: dass in ihr, was das theoretische Erkenntniss und Bekenntniss betrifft, kein assertorisches Wissen (selbst des Daseyns Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unserer Einsicht übersinnlicher Gegenstände dieses Bekenntniss schon geheuchelt seyn könnte; sondern nur ein der Speculation nach über die oberste Ursache der Dinge problematisches Annehmen (Hypothesis), in Ansehung des Gegenstandes aber, wohin unsere moralisch-gebietende Vernunft zu wirken anweiset, ein dieser ihrer Endabsicht Effect verheissendes praktisches, mithin freies assertorisches Glauben vorausgesetzt wird, welches nur der Idee von Gott, auf die alle moralische ernstliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muss, bedarf, ohne sich anzumassen, ihr durch theoretische Erkenntniss die objective Realität sichern zu können. Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, muss das Minimum der Erkenntniss (es ist möglich, dass ein Gott sey, subjectiv) schon hinreichend seyn". — Durch diese Erklärung hat Kant seinen relig. Standpunkt bestimmt genug selbst bezeichnet.

in seiner Appellation an das Publikum (1799.) und in Gemeinschaft mit Niethammer in „der Herausgeber des philos. Journals gerichtl. Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus, herausgeg. von J. G. Fichte" (1799.) — Vgl. *Gablers* neuestes theolog. Journal Bd. 3. S. 30 ff. u. Bd. 5. S. 217 ff. — Dass es ihm nie ganz gelang, ist bekannt, und dass der Vorwurf begründet war, leugnet die unbefangenere Nachwelt nicht mehr; vgl. *Erdmann,* Vorlesungen über Glauben und Wissen. 25. Vorlesung S. 242 fg. [3]) Dass Fichte schon damals den Kantischen Standpunkt des praktischen Idealismus in Wahrheit verlassen und den des Pantheismus (in der Form des subjectiven Idealismus) eingenommen hatte, ist bei unbefangener Beurtheilung kaum verkennbar, so wenig bekanntlich F. selbst es sich und Anderen gestanden und durch seine aus der Gährung seines ideenreichen, mit innern Widersprüchen kämpfenden, Geistes hervorgegangenen vieldeutigen Erklärungen die Entscheidung erschwert hat. Das absolute Ich, welches in seinem unendlichen Wirken, im Bewustseyn der Nothwendigkeit der zu lösenden Aufgabe wie der Unlösbarkeit derselben, eben so das Nicht-Ich setzt wie die Idee des höchsten Guts zu realisiren strebt, war ihm das allein wahre, absolute Seyn und Leben in allen Erscheinungsformen. Und als er später nicht mehr das Ich, sondern Gott an die Spitze seines Systems stellte, hat er nicht dieses, sondern nur seine Form verändert. Vgl. *Erdmann,* Vorlesungen (26. Vorlesg) besond. S. 249 f. In Obigem ist ausgesprochen, inwiefern wir dieser interessanten Darstellung beistimmen. — Fichte bildet somit den Uebergang vom praktischen Idealismus zum Pantheismus in den neueren Formen. [4])

---

3) Ueber das Verhältniss von *Kant* zu *Fichte* sagt *Carl Schwarz,* das Wesen der Religion (Halle 1847.) 2. Th. S. 29: „Die Philosophie *Kants* steht hinsichtlich ihres Gottesbegriffes auf einem merkwürdigen Uebergang vom Deismus zum Atheismus. Sein postulirter Gott ist dem menschlichen Bewustseyn eben so äusserlich, eben so fremd und fern, wie der des englischen Deismus und der deutschen Aufklärung. Aber er hebt ihn in demselben Moment auf, in welchem er ihn fordert, und in je weitere Ferne er ihn mit seiner Wirksamkeit verweiset, desto tiefer zieht er ihn in das Innere des menschl. Willens hinein. Seine Consequenz ist *Fichte* und dessen moralische Weltordnung. Denn der Gott der Ausgleichung von Glückseligkeit und Sittlichkeit ist nichts (?) Anderes, als die moralische Weltordnung". - - -

4) Nachdem das religiöse Bewustseyn sich in der sog. Aufklärungsperiode des christlichen Inhaltes in den höheren Kreisen der Gesellschaft allmählig entäussert hatte, konnten seine Productionen, so weit diess der Fall war, da die Zeitbildung die Rückkehr zum Polytheismus und Dualismus nicht gestattete, da, wo es nicht im Materialismus ganz unterging, nur entweder Deismus im Bunde mit epicuräischem Casualismus oder Pantheismus seyn, und wir sehen daher auch diesen, besonders in edleren Naturen, sich restauriren in mannichfaltigen Formen, wie wir ihn

Der Pantheismus kennt Gott weder als ein vor- und über-weltliches, noch als ein übermenschliches Wesen, als den allein ewigen Schöpfer und Herrn der Welt, sondern als ein innerweltliches (immanentes) Princip, dessen Entfaltung und Erscheinung eben die Welt ist; er erkennt in ihm die alleinige Substanz alles Accidentellen, die Wahrheit alles Erscheinenden (als des blossen Scheins), das Allgemeine, das in den besonderen, endlichen Lebensformen sich offenbart. Wenn dem praktischen Idealisten Gott ein Postulat ist, eine zu realisirende Idee, von deren objectivem Seyn aber ausser der praktischen Vernunft er nichts weiss und nichts wissen kann, so ist dagegen dem Pantheisten Gott, als das Absolute, die objective Idee des Urprincips, als des alleinigen substanziellen Seyns, welches über alle Gegensätze erhaben allen Erscheinungen, als seinen wechselnden Lebensformen, zum Grunde liegt, — der absolute Hintergrund der Welt. Wie dieser Gott nicht ein persönlicher seyn kann, sondern nur die Abstraction oder die objectivirte Vorstellung des Absoluten, das in den individualen Erscheinungen sich entfaltet; so sind auch die menschlichen Individuen, in welchen er sich als fühlend, denkend und wollend offenbart, nur Personificationen, nur endliche, vorübergehende Erscheinungsformen des Absoluten, wie die Blumen des Feldes, welche verblühen und durch die Verwesung in die Ursubstanz zurückgehen, um in anderen Gestaltungen wieder hervorzutreten, oder wie die leuchtenden Flammen, welche verlöschen, um in zahllossen ähnlichen Erscheinungen das Element des Feuers von Neuem zu offenbaren, und von den animalischen Individuen, in welchen sich gleicherweise das Urprincip entfaltet, unterscheidet sich der Mensch nur dadurch, dass dasselbe in diesem sein Leben in höherer Potenz, in der Form des Denkens offenbart; er sinkt, wenn er seine Rolle ausgespielt hat, in den Urgrund spurlos zurück, wie jene.

---

finden in der vor- und ausserchristlichen Welt, wie in früheren Zeiten des Verfalls christlicher Erkenntniss und christlichen Lebens in der Kirche. Wer den wahren lebendigen Gott nicht kennt, von welchem alle Dinge sind, durch welchen, als den Urgrund alles Seyns und Lebens, sie auch nur fortdauern können und unter dessen Leitung sie zur Realisirung seiner weisen Zwecke und eben dadurch zur Verherrlichung seines Namens dienen müssen; der verflüchtigt entweder, und gemeinhin zunächst, den Glauben an Gott zu dem abstrakten Begriff der ersten Ursache, ohne die in diesem Begriff ursprünglich gegebene Beziehung derselben auf das Leben in der Welt als ihrer Wirkung, oder er findet das Princip und Wesen aller Dinge in diesen selbst und denkt sich Gott in irgend welcher Form als den absoluten Hintergrund der Welt, und dieser Gott, so fern er auch als ein lebender, denkender und wollender vorgestellt werden muss, kann dieses sein Leben nur in den denkenden und wollenden Subjecten selbst haben, in welchen er zunächst in der Form des Gefühls zum Bewustseyn seiner selbst kommt und dann in weiteren Entwickelungen den Inhalt desselben entfaltet.

Bei dieser Weltanschauung, welche allen Formen des Pantheismus gemein ist, kann Religion nicht Glaube an Gott seyn, als ein höheres Wesen (natura superior, numen §. 1.), welches allein ewig die Welt geschaffen hat und den Zwecken seiner Weisheit gemäss sie regiert, sondern in ihrer ersten, ursprünglichen, Form kann sie nur seyn Gefühl absoluter Abhängigkeit oder, wie *Schleiermacher*, von diesem Standpunkt ganz richtig, epexegetisch hinzugefügt hat [5]), unmittelbares Bewustseyn der Abhängigkeit von Gott, als dem Woher alles, auch unsers, Seyns und Lebens [6]).

---

5) Vgl. oben §. 1. Anm. 3. II. 2. — Die Widersprüche, welche in seiner Bestimmung des Begriffs der Religion liegen, wenn sie vom Standpunkt des Theismus beurtheilt wird, sind dort nachgewiesen worden.

6) Diesen Standpunkt (denselben, welchen Fichte in seiner veränderten Lehre — in der Anweisung zum seligen Leben — objectiv ausgesprochen habe) erkennt *Erdmann*, Vorlesungen über Glauben und Wissen S. 250 f. entschieden als den an, welchen Schleiermacher nicht blos in seinen Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, sondern auch noch zuletzt in s. chr. Glauben geltend gemacht habe, nur in der subjectiven Form, so „dass das Subject sich selber anschaue als blos Accidens Seyendes". Er setzt zur genauern Zeichnung der subjectiven Gestalt dieses (pantheistischen) Standpunctes hinzu: „Es wird sich also hier das Subject beziehen auf seine eigene Bestimmtheit; eine solche Beziehung ist aber das, was man Gefühl nennt. Ist nun diese Bestimmtheit die völlige Accidentalität, oder die, dass das Subject als ein Selbstloses oder Verschwindendes gesetzt ist, so wird dieser Standpunkt seyn: Gefühl der eigenen Accidentalität oder der schlechthinigen Abhängigkeit. — Dies Gefühl ist nun nichts Andres, als Selbstanschauung, Anschauung des eignen Zustandes; daher in den Reden, besonders in den Monologen eine begeisterte Beschreibung des eignen, mit der Gottheit vereinten und von ihm durchdrungenen Bewustseyns". — Eben so *Ludw. Noack*, die theolog. Encyclopädie als System (Darmst. 1847.) §. 50; doch unterscheidet er S. 140., wo er den Begr. der Religion im Sinne Schleiermachers bestimmt als „das Einsseyn des Menschen mit dem Unendlichen in der unmittelbaren Anschauung des Universums", die Darstellung Schleiermachers in den Reden über die Religion von der späteren in der Glaubenslehre, wo er sich der kirchlichen Vorstellung mehr genähert, doch aber im Wesentlichen seinen Standpunkt nicht geändert habe. — Aehnlich *Carl Schwarz*, das Wesen der Rel. 2. Th. S. 94 ff., wo er auch das Verhältniss Schleiermachers zu *Schelling* und dessen Einfluss auf ihn nachweist und die Verschiedenheit der Auffassung des Gottes- und Religionsbegriffs in den Reden, in der Dialectik und in dem chr. Glauben. Damit zu vergleichen das Urtheil, welches derselbe in der allg. Monatsschr. (herausgeg. von Dr. *Ross* und Dr. *Schwetschke*) Oct. (1. Hälfte) 1850, „die neuesten Dogmatiker, *Liebener, Lange, Martensen*" über Schleiermachers Dogmatik S. 205. ausgesprochen hat: „Dass wir es ganz kurz sagen, wir finden, was die letzten metaphysischen Gründe betrifft, einen unüberwundenen Spinozismus, der den sittlichen Geist des Christenthums verletzt, dagegen als Mittelpunkt der soteriologischen Ausführungen einen die Person des Erlösers einseitig betonenden Herrnhutianismus (!). Schon in der Bestimmung der Rel. als des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles, noch deutlicher in der Lehre von den göttl. Eigenschaften, endlich in der Prädestinationslehre zeigt sich, wie die Selbstbe-

Auf den höheren Stufen der Entwickelung ist Religion auf diesem Standpunkt nach *Schelling* die Anschauung des Unendlichen im Endlichen und des Endlichen im Unendlichen oder das Bewustseyn des Menschen von Gott und dass er in Gott ist; nach *Hegel* das Selbstbewustseyn des Absoluten (des absol. Geistes) im endlichen Geiste oder das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen, oder das Bewustseyn der absoluten Wahrheit oder das Wissen des Geistes von seiner Wahrheit [7]).

Nach pantheistischer Ansicht ist die Welt nicht das Werk eines absolut vollkommenen Wesens und die Erscheinungen und Ereignisse in ihr stehen nicht unter seiner Leitung dem Zwecke der Schöpfung gemäss; die Entwickelung des Ur-Wesens und Lebens in den besonderen wandelnden Erscheinungen, die eben nur Metamorphosen desselben sind, erfolgt mit Nothwendigkeit. Zu diesen in wunderbarem Wechsel auftauchenden und untergehenden Erscheinungen gehört auch der Mensch, in welchem jener Gott fühlend, glaubend, denkend und wollend erst zu sich selber kommen soll, eben so unpersönlich und unfrei, wie dieser Gott in ihm. So bald diese

---

stimmung des Menschen von der absoluten göttl. Causalität zur reinen Passivität herunter gedrückt wird, wie das göttl. Wesen selbst aber nichts ist, als die unterschieds- und bestimmungslose Indifferenz, der weder Bewustseyn noch Persönlichkeit, sondern höchstens Lebendigkeit zukommt und von der alle göttl. Eigenschaften nur uneigentlich als verschiedene Beziehungen des frommen Selbstbewustseyns auf die göttl. Ursächlichkeit ausgesagt werden“.

7) Vgl. *Hegel,* Phänomenologie (Herausg. v. J. Schulze 2. Aufl.) S. 492—500., Encyclopädie III. §. 553 fg. S. 440 ff. Vorlesungen über die Religionsphilosophie (2. A.) 1. Bd. S. 198 ff. vgl. 47 fg. 59 ff. 79. 95. 184 II. Bd. 191 fg. und *Noack* a. Schr. §. 48. *Schwarz* a. Schr. S. 130 ff. besonders S. 138. — Ganz ähnlich bestimmte *Marheineke* die Religion als das Bewustseyn Gottes im Gemüthe des Menschen oder das Erkennen oder Wissen Gottes, in den Grundlehren der chr. Dogmatik, Berlin 1819. §. 47. vgl. §. 15. u. 44. und 2. Aufl. (1827.) §. 18. u. §. 20. wo es heisst: „Das Ansichseyn der Religion ist die ewige Idee Gottes, eine Macht, welche das Leben beherrscht. Darin ist die Religion nicht verschieden von Gott selbst, dessen Idee sie ist, d. h. worin Gott sich denkt und gedacht wird“. Vgl. auch s. Syst. der chr. Dogm. (herausgeg. von Steph. Matthies und W. Vatke, Berlin 1847.) S. 45 sq. u. 78. — Auch *Rosenkranz,* Encyklopädie der theolog. Wissenschaften 2. Aufl. (Halle 1845.) S. 37. fasst die Religion als das Wissen des Menschen von Gott; seinen religionsphilos. Standpunkt bestimmt er sehr deutlich S. 35 sq. In der ersten Ausgabe (1831.) hiess es: „die ewige Bewegung des gegenseitigen Ueberganges Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott ist die Religion“. — Eine kurze Darstellung der Philosophie *Schellings* in ihrer Entwickelung von ihrem Anfang an bis in die neueste Zeit, so wie die Urtheile über ihre jüngste Gestalt und einen umfassenden Nachweis der betreffenden Literatur enthält die Abhandlung: *Schelling und die Theologie.* Berlin 1845. 8. (abgedruckt aus dem neuen Repertorium für theologische Literatur und kirchliche Statistik.)

Vorstellung Gottes, als des Absoluten oder als der Indifferenz alles Differenten, in gegenständlicher Form als das erkannt wird, was sie ist, als eine Täuschung des seinen Inhalt ausser sich setzenden Bewustseyns, so ist auch der religiöse Standpunkt überwunden und das religiöse Leben zerstört. Denn Vertrauen oder Gebet zu einem solchen Idol, das nur im Menschengeiste ein vorübergehendes Leben hat, wie in den individuellen Erscheinungen des Pflanzen- und Thierreichs, in welchen es nur nicht zum Bewustseyn seiner kommen kann, ist für den Wissenden, ohne Selbsttäuschung des eignen Herzens, das freilich oft frömmer ist, als sein Verstand, nicht möglich, eben so wenig kann ein Solcher Trost finden in dem Glauben an jenes Gedankenbild; Trost kann der Leidende nur finden und Belebung der Hoffnung auf Hülfe und endliche Erlösung, wenn er glauben kann an einen persönlichen, lebendigen, allmächtigen Gott, der was er erschaffen hat, um es Theil nehmen zu lassen an seinem seligen Leben, auch liebt und erhalten kann und mit Weisheit zu seinem Ziele leitet. Mit dem Glauben an die Persönlichkeit und persönliche Freiheit der Individuen ist auch der Glaube an persönliche Fortdauer, an Unsterblichkeit im religiösen Sinne, aufgehoben wie an persönliche Rechenschaft, an welche Gewissen und Offenbarung mahnen, und eben damit auch die Furcht vor der strafenden Gerechtigkeit des heiligen Richters. Ja der Begriff des Bösen als solchen löst sich auf in den Begriff der Einseitigkeit der Erscheinung und Unvollständigkeit der Entwickelung; das was der Nichtswissende böse nennt, ist nur die andere Seite des Guten, nur die Folie des Weltspiegels, nur die Schattenseite seiner Lebensbilder, wenn Alles, was geschieht, nur Entwickelung des Alllebens ist in unaufhaltsamer Fortbewegung. Die That des Menschen, der auf diesem Standpunkte nur als Organ des in nothwendiger Entwickelung sich fortbewegenden Urseyns und Lebens erscheint, und als blosse Erscheinungsform desselben nur ein vorübergehendes, kein selbständiges, persönliches Daseyn hat, verliert bei dieser Weltansicht den Charakter der That, als einer freien und darum imputabeln Handlung; sie ist Erscheinung, wie alles andere, auch die schwärzeste That ist Offenbarung eines und desselben Lebens, und so fällt mit dem Glauben an persönliche Freiheit auch für die Geschichte der sittliche Maassstab weg, — wie jeder Irrthum zur relativen Wahrheit wird, so ist das, was die nicht speculativen Menschen Sünde nennen, nicht Uebertretung eines göttlichen Gebots, Vergehen oder Verbrechen, sondern im schlimmsten Falle, und auch diess nur scheinbar, nur ein Umweg zum Ziel [8]).

---

8) Vgl. *Erdmann*, Vorlesungen etc. S. 253 fg. Nach der Bemerkung,

So haben die Versuche, welche der menschliche Geist in dem letzten Jahrhundert gemacht hat, die Wahrheit aus sich selbst zu erkennen, nicht blos zu einseitigen Auffassungen des Religionsbegriffes geführt durch Hervorhebung der einzelnen Momente des religiösen Lebens, indem sein Wesen, in Widerspruch mit dem allgemeinen relig. Bewustseyn wie mit den Darstellungen der h. Schrift, ausschliessend entweder in das Gefühl oder in das sittliche Thun oder in das Wissen gesetzt wurde —, sondern die Schöpfer der bedeutendsten neueren philosoph. Systeme haben durch folgerichtige Entwickelung der innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft gewonnenen Grundsätze auch zur Aufhebung aller Religion geführt; und es erscheint das in unseren Tagen von Philosophen selbst oft ausgesprochene Urtheil wohl begründet, dass die Selbstvergötterung des Menschen durch *Feuerbach* und seine Genossen (der Autotheismus) die natürliche Consequenz des Hegelschen Standpunkts sey [9]). Aber in diesen Resultaten der neueren Wissenschaft

---

dass dem praktischen Idealismus nicht mit Unrecht der Vorwurf des Atheismus, dem absoluten dagegen der entgegengesetzte des Pantheismus gemacht worden sey, und nachdem er auch Fichte (nach s. letzten Schriften) und Schleiermacher den letztern Standpunkt angewiesen hat, sagt er: „Wenn nämlich, um die am meisten hervorstechenden Züge des Pantheismus hervorzuheben, derselbe keinen persönlichen Gott, ferner keine eigentliche für sich bestehende Persönlichkeit des Einzelwesens und endlich kein Böses als Böses statuiren kann, indem Alles nothwendig ist, so finden wir auf dem betrachteten Standpunkt allerdings diese Behauptungen wirklich ausgesprochen. Indem das Absolute alle Gegensätze von sich ausschliesst, Persönlichkeit aber nur ist, wo Gegensatz sich findet, wird von *Schleiermacher* ausdrücklich behauptet (Nachlass 3. Bd.), Gott komme keine Persönlichkeit zu; — wir haben ferner gesehen, dass auf diesem Standpunkte das Einzelwesen nur lebt, indem es Theil hat am göttlichen Leben, und es eben deshalb sich als blosses Accidens (als Modus nach Spinoza's Ausdruck) fühlen müsse; — endlich wird auf diesem Standpunkt ausdrücklich das Böse nicht zum Gegentheil des Guten, sondern zu etwas minder Gutem gemacht, womit der Begriff der Strafe unverständlich wird u. s. w."

9) *Noack*, Encyclopädie §. 9. S. 32 f. vgl. §. 27. S. 82 f. §. 48 fg. S. 130 ff. — *Schwarz*, das Wesen der Religion S. 138 ff. und in der oben schon angef. Anzeige der neuesten Dogmatiken von Liebener, Lange und Martensen (Allg. Monatsschr. für Literatur Octob. 1850. 1. Hälfte) S. 202 fg: „Wenn der Hegelschen Philosophie vielfach der Pantheismus vorgeworfen worden ist, so ist diese Beschuldigung nicht unwahr, wohl aber ungenau; denn der Gott, der seine Wirklichkeit und Vollendung erst in der Welt, im Menschengeiste feiert [vorher: „das Absolute, das erst in der Welt wird, durch sie zum Bewustseyn seiner selbst kommt — kein Welt setzendes Princip, sondern nur ein in der Welt werdendes ist"], ist nicht sowohl Alles, als Nichts, ist eine Abstraction, und der wirkliche Gott ist eben der Mensch. — Der Standpunkt dieser Philosophie wird also am richtigsten bezeichnet werden als der des Umschlagens vom Pantheismus in Anthropologismus. — Wenn auch *Hegel* selbst und seine eigentlichen Schüler nie einem nackten Anthropologismus zugestimmt haben,

ist auch indirect eine Apologie des Christenthums gegeben als einer göttlichen Offenbarung zum Heil der Welt, und wie einst am Morgen der Kirche der Streit der philosophischen Systeme in der Heidenwelt die nach Gewissheit verlangenden Gemüther der freimachenden Wahrheit im Evangelium zuführte, so sind die grossen Philosophen unserer Zeit mit ihren, ihnen näher oder ferner stehenden, Genossen durch die gegenseitige und immer tiefer gehende Zerstörung der Hypothesen ihrer Systeme Vermittler einer neuen Lebenserweckung geworden, aus welcher auch neue, den Bedürfnissen der Zeit entsprechende Schöpfungen christlicher Wissenschaft, wahrer Theologie hervorgehen werden.

§. 4.

Eintheilung der Religionsformen.

Eine Religion oder Religionsform ist eine bestimmte Glaubensweise, durch welche das Verhalten der Menschen zur Gottheit oder die Verehrung derselben bestimmt wird (§. 3.). Wenn wir absehen von den zufälligen, alle Religionsformen gleicherweise betreffenden, Modificationen [1]), so lassen sich

---

wie dieser später in *Feuerbach* hervorgetreten, wenn Hegel selbst eine objective Idee als absoluten Hintergrund der Welt im Sinne gehabt, gilt doch von seiner Philosophie ohne Zweifel, dass sie in einem innern Zwiespalt, gleichsam in der Schwebe zwischen Pantheismus und Anthropologismus, gestanden, so dass *Feuerbach* wirklich aus ihr hervorgegangen und nichts gethan, als den pantheistischen Hintergrund zerstört, durch welche Hinwegräumung von selbst der Mensch, die concrete Darstellung des Absoluten, hervorsprang". Den Einfluss der neuern Philosophie auf die christliche Theologie insbesondere weist nach m. Schrift: Ueber die Lage des Christenthums in unserer Zeit und das Verhältniss christlicher Theologie zur Wissenschaft überhaupt, nebst einer Beilage: Der St. Simonismus als religiös-politisches System im Zusammenhange dargestellt (Leipzig 1832. 8.) besonders S. 93 ff.

1) Bei dem Versuche einer Eintheilung der verschiedenen Religionsformen ist nur die Rede von Religion in objectivem Sinne, in welchem sie Religionswesen ist oder die Darstellung desselben, die Religionslehre als der Inbegriff von Bestimmungen das Wesen und die Verehrung der Gottheit betreffend. Auch die Römer gebrauchten das W. *religio* in diesem Sinne, vgl. m. Dissert. de religionis et superstitionis natura et ratione (P. I.) p. 34 sq. Die Religion im subjectiven Sinne ist nur die eigenthümliche Auffassung, Entwickelung und Ausdrucksweise der allgemeinen oder besonderen relig. Vorstellungen und Grundsätze seitens der Individuen. Da jede Religionsform in dem Kreise, in welchem sie zur Anerkennung gekommen ist, von den einzelnen Individuen, je nach dem verschiedenen Standpunkte geistig sittlicher Bildung in verschiedener

die verschiedenen Religionen der Geschichte und Erfahrung zufolge eintheilen 1) nach ihrem Ursprunge in natürliche und geoffenbarte; 2) nach ihrem Gegenstande in Monotheismus, Dualismus, Tritheismus, Polytheismus und Pantheismus; 3) nach ihrem Umfange in individuale, particulare und universale; 4) nach ihrem innern Gehalte in wahre und falsche.

Anm. 1. Die Unterscheidung in natürliche und geoffenbarte Religion entspricht sowohl dem allgemeinen relig. Bewustseyn der Menschen, als der h. Schrift, welche einen doppelten Erkenntnissgrund der Religion anerkennt 1) in der allgemeinen relig. Anlage, deren Entwickelung unter den allg. Bedingungen der Schöpfung und Vorsehung Gottes erfolgt: vgl. Röm. 2, 12—16. Ap. Gesch. 17, 27—31. Ps. 19, 2—7. Röm. 1, 20. Ap. G. 14, 17. 17, 24 ff. 2) in ausserordentlichen Veranstaltungen des

---

Weise angeeignet und ausgeprägt wird, so ist klar, dass die Unterscheidung der Religion in subj. und objectivem Sinne keine wirkliche Eintheilung verschiedener Religionsformen ergibt, sondern nur der mannichfaltigen Modificationen derselben. Nur wenn ein Individuum (wie Muhammed) Schöpfer einer besonderen, von allen anderen durch eigenthümliche Momente verschiedenen Religionsform wird, entsteht eine neue (besondere) Religion, welche so lange eine individuale ist, bis sie durch Aneignung seitens anderer Individuen eine gemeinschaftliche wird. Daher die Eintheilung der Religionsformen in individuale, particulare und universale eine wahre ist, nicht so die in subjective und objective. — Durch die subj. Auffassung und Entwickelung einer bestimmten Religionsform kann diese, wenn fremdartige Elemente aufgenommen oder wesentliche Momente beseitigt werden, in engeren oder weiteren Kreisen eigenthümlich, ihrem Begriff mehr und weniger unangemessen, gestaltet werden und z. B. einen vorherrschend theoretischen oder praktischen, oder auch einen eudämonistischen, politischen u. a. Charakter erhalten, wie das Judenthum, Christenthum u. a. Religionen in den verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung. So lange jedoch die Grundbegriffe derselben durch solche Abänderung nicht aufgehoben werden, entstehen dadurch nicht verschiedene Religionen, sondern auch nur verschiedene Modificationen derselben, z. B. verschiedene Confessionen und Häresen, welche innerhalb ihres Gebiets auch abgesonderte Gemeinschaften bilden können (Kirchen und Secten). — Wie diese Einseitigkeit der Richtungen innerhalb der verschiedenen Religionsgebiete, so weist auch die Unterscheidung der Religionen in alte und neue, lebende und untergegangene, auf die Eintheilung in wahre und falsche hin, da die Wahrheit, wie sie nur Eine seyn kann, so auch ihrer Natur nach unvergänglich ist und neues Leben schafft überall, wo sie Aufnahme findet. An sich betrachtet, ruhet diese Unterscheidung auf einem richtigen Theilungsgrunde, weist aber eben nur hin auf die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen in allen Zeiten, welche nach logischen Gesetzen eingetheilt werden sollen. Vgl. *Schleiermacher*, der chr. Glaube 1. Bd. §. 10.

göttlichen Erziehers der Menschen: 1 Cor. 2, 6 ff. vgl. 1, 20 ff. Hebr. 1, 1 ff. Joh. 1, 5 ff.

Diese Eintheilung ist von entgegengesetzten Seiten angefochten worden: 1) von denen, welche alle Religion aus ursprünglicher göttl. Offenbarung ableiten, vgl. oben §. 1. I. 4; 2) von denen, welche keine ausserordentliche göttliche Offenbarung anerkennen und daher alle Religion für ursprünglich natürlich halten, welche nur durch Mythus oder Betrug (eines Numa, Lykurgus u. a. Religionsstifter) den Charakter oder Nimbus einer geoffenbarten erhalten habe, vgl. ebendaselbst unmittelbar vorher und §. 5.

Bei der letztern Ansicht kann nur natürliche und positive Religion unterschieden werden analog der Unterscheidung des natürlichen und positiven Rechts. Die positive Religion beruhet auf irgend welcher äusseren, die Gemüther der Menschen bestimmenden, Auctorität, sey es Ueberlieferung — die heiligen Sagen und Sitten der Väter —, oder höhere (obrigkeitliche) Bestimmungen in Betreff der Gegenstände und der Weise der religiösen Verehrung. — Auf dieser Ansicht ruht auch *Varro's* und Andrer Unterscheidung einer dreifachen Theologie nach der dreifachen Quelle der Religionserkenntniss; die Gotteslehre, insofern ihr Inhalt ein historisch gegebener ist, zerfällt in die theologia mythica, welche auf den Sagen aus der Urzeit, und die theol. civilis, welche auf den Bestimmungen der Behörden beruhet, (Staatsreligion, die in diesem Sinne von der Volksreligion zu unterscheiden ist) während die theologia physica die Versuche der Philosophie, das natürliche Gottesbewustseyn zu entwickeln, umfasst, vgl. oben §. 1. Anm. 3. und *Nitzsch,* System §. 17 fg.

Anm. 2. Unterscheidung des absoluten (wahren) Monotheismus von dem relativen = Monolatrie od. Monodämonismus, welches auch Fetischismus seyn kann, wie er es oft gewesen und wohl noch ist; vgl. *Nitzsch,* Religionsbegr. der Alten (Studien und Kritiken 1828.) S. 745.

Eben so ist der absolute Dualismus zu unterscheiden von dem relativen.

Die Bemerkung von *Twesten,* Vorlesungen S. 3 fg. [2]), dass der Pantheismus nur in dualistischen Formen ins Gebiet der Religion gehöre, welcher auch *Nitzsch* zustimmt, System der chr. Lehre §. 12., hat in den obigen Erörterungen in Bezug auf die

2) „Die Ahndung und der Glaube an unsichtbare, übersinnliche, überweltliche Kräfte und Wesen ist der erste Anfang der Religion; wo jener Gegensatz (Gott und Welt), sey es durch Ableugnung des einen oder durch Identificirung beider Glieder aufgehoben wird, da hört die Anwendbarkeit des Religionsbegriffes auf; denn der Pantheismus ist nur so weit mit der Religion verträglich, als auch er noch einen Gegensatz von Gott und Welt bestehen lässt."

neueren und neuesten Formen desselben ihre Erklärung und Begründung gefunden (§. 3. Anm. 4.).

Die, welche den Pantheismus auch in der Schrift finden wollen, können es nur durch Umdeutung der biblischen Lehre von dem Einen ewigen, absolut vollkommenen Gott, von welchem alle Dinge sind, durch welchen allein sie auch bestehen und dessen Zwecken Alles, was ist und geschieht, dienen muss (*ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* Röm. 11, 36. vgl. 1 Cor. 8, 6. 12, 4—6.). Da dieser Herr Himmels und der Erde Allem, was lebt, dieses Leben gibt und erhält und es nach seinen weisen Absichten leitet, so war von ihm nicht blos zu sagen, dass er nicht fern sey von einem jeglichen unter uns, sondern auch, dass wir in ihm leben, weben und sind (Ap. Gesch. 17, 24—28. vgl. Jerem. 23, 23 fg. Ps. 90, 2—6.). Aber wie die Menschen, die er nach seinem Bilde geschaffen hat und die an seinem Leben Theil nehmen sollen, nach durchgehender Lehre der Schrift nicht transitorische Personificationen seines Wesens sind, sondern wirkliche, selbstbewuste und freie Personen, denen sein Wille Gesetz ist, nach welchem er einst sie richten wird, die er auch, obwohl sie es übertreten haben, liebt, und durch den Mittler, den er gesandt hat, erlösen will; so ist auch das Urwesen selbst, dessen Abbilder sie sind und durch dessen Gnade, so viele ihrer den Mittler aufnehmen im Glauben, die Macht empfangen Gottes Kinder zu werden, ein lebendiger und persönlicher Gott, der einst, wenn durch den Mittler alle Feinde seines Reichs werden überwunden und alle Folgen der Sünde für die Erlösten werden aufgehoben und so das Mittlerwerk, das er dem Sohn übertragen hat, vollendet worden, Alles in Allem seyn wird (1 Cor. 15, 25—28. vgl. Ap. G. 3, 19—21.). — Es ist klar, dass dieser biblische Monotheismus, wie er im Christenthume durch die Offenbarung der h. Dreieinigkeit seine Vollendung erhalten hat, mit dem Pantheismus nichts gemein hat, der den Gegensatz zwischen Gott und Welt, Gut und Böse, wie den Glauben an persönliche Freiheit und Unsterblichkeit des Menschen aufhebt. Wie die Entwickelung des Einen Lebens der Natur, das in zahllosen Erscheinungen alljährlich sich offenbart, bis der Winter die Kinder des Frühlings wieder begräbt, eine Symbolik des Pantheismus ist, so ist das Firmament mit den Myriaden seiner Sterne, die in unvergänglicher Herrlichkeit die Majestät ihres Schöpfers, Erhalters und Herrn verkündigen, eine Symbolik des Verhältnisses Gottes zu den Wesen, die er sich ähnlich geschaffen hat zur Theilnahme an seinem ewigen seligen Leben.

Der Einfluss der pantheistischen Weltansicht zeigt sich sogleich in der Eintheilung, Charakteristik und Beurtheilung der verschiedenen Religionen; wie die Entwickelung alles geistigen Lebens

zum Naturprocess, die Idee zur treibenden Kraft wird, so die Entwickelung des Gottesbewustseyns oder die Phänomenologie der religiösen Idee zu einem theogonischen Process, bis die angeblich höchste Stufe erreicht ist, „auf welcher die Idee der Religion wirklich geworden, der religiöse Geist zu sich selbst gekommen ist und als Idee, als die absolute Gestalt der Religion, auftritt". Da die Geschichte der freien Menschheit dieser Voraussetzung in Wahrheit nicht entspricht, so muss sie ihr gemäss construirt werden, daher auch die Charakteristik der verschiedenen Religionen selten eine historische, oft eine willkührliche (historiopoetisch) ist. Vgl. die Versuche einer Eintheilung und Charakteristik der bestimmten Religion in ihren besonderen Formen von *Hegel,* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes. Herausgeg. von *Marheineke* (2 Bände. Berlin 1832. — in der vollständ. Ausg. der Werke Hegels Bd. 11. u. 12.) 1. Bd. S. 183 ff. und *Noack* a. Schr. S. 296—376. vgl. 55 ff. — Eine wirklich geschichtliche, treue, nach Massgabe der zugänglichen Quellen gründliche Darstellung der ausserbiblischen Religionsformen gibt *Adolf Wuttke,* Gesch. des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichk. und Staatsleben I. u. II. Theil. Breslau 1852. u. 53. 8.

Anm. 3, Der Gehalt oder die innere Beschaffenheit einer bestimmten Religion besteht in ihrem Verhältniss zu ihrer Idee. Die wahre Religion ist derselben adäquat. Diese erkennen wir nur im Christenthum, wie es im Wesen und Leben Jesu Christi, als des vollendeten Menschen, selbst erschienen ist (Joh. 14, 6. 9. vgl. 17, 21.). Alle subjective Religion auch seiner treuesten Bekenner und Nachfolger ist in theoretischer wie in praktischer Beziehung nur eine relativ wahre (1 Cor. 13, 9 ff.; Phil. 3, 12. vgl. 1 Joh. 1, 8.; Röm. 8, 24.).

Wie die christliche Religion im subjectiven Sinne als die unvollkommene sich verhält zu dem Christenthum an sich, im objectiven Sinne, als der absolut vollkommenen Religion, so verhält sich auch die alttestamentliche Religion, als die grundlegende, vorbereitende und in diesem Sinne vorübergehende, zu dem Evangelium als der vollkommenen und bleibenden Religion (Matth. 5, 17 fg. Gal. 3, 19 ff. 2 Cor. 3, 7 ff. vgl. Jerem. 31, 31 ff. und oben §. 2.)

Die Griechen und Römer fanden die Norm zur Beurtheilung des Gehalts der Religion in der Sitte der Väter und in dem Gesetz, wodurch dieselbe anerkannt und sanctionirt worden war (mos majorum, ritus patrius!, mos et lex civitatis, νόμος πάτριος vgl. oben §. 2. Anm. 2. und §. 1. Anm. 3. und m. Dissert. de relig. et superst. (P. I.) §. 9.). Religio *vera* war daher = congrua

mori legibusque civitatis; alles Fremdartige, damit nicht vereinbare oder doch nicht approbirte, war das Falsche (rel. illicita, ἐθελοθρησκεία, superstitio im herrschenden Sinne). Als aber in Folge des Fortschritts der Bildung der Glaube an die Wahrheit der Religion der Väter gesunken war, beurtheilten sie nicht blos Philosophen, sondern auch Staatsmänner, Geschichtschreiber und Dichter nach inneren Normen, die nach dem Grade ihrer Bildung überhaupt oder nach ihren wissenschaftlichen Voraussetzungen insbesondere verschieden waren. Die Idee der wahren Religion, die in Ahnungen des Wahrheitsbewustseyns in ihnen auflebte, entfremdete sie je länger je mehr der väterl. Religion und wendete nicht wenige fremden Religionen zu, in welchen sie einen angemessenern Ausdruck ihrer Ahnungen fanden. Die Unterscheidung einer dreifachen Erkenntnissquelle der Religion involvirt zugleich die Anerkennung verschiedener Normen zur Beurtheilung derselben; vgl. §. 1. Anm. 3. und *Nitzsch*, System §. 18. und Studien (1828) S. 732 ff.

2. Von der geoffenbarten Religion.

§. 5.

Begriff und Zweck der Offenbarung, Nothwendigkeit und Kennzeichen derselben.

Was alle Menschen jeder Zeit gesucht, aber auch die weisesten und edelsten unter ihnen aus eigener Kraft nicht gefunden haben, Ruhe der Seele im Bewustseyn der Gnade Gottes und in der Zuversicht des Glaubens, dass Alle, welche ihm vertrauen und gehorsam sind, unter allen Verhältnissen des Lebens des Ziels ihrer Bestimmung nicht verfehlen können, das hat Gott nach seinem wunderbaren Rath (Röm. 11, 33 ff.) gefallen, der Welt in ausserordentlicher Weise zu *offenbaren* (1 Cor. 1, 21 ff. 2, 6 ff. vgl. Matth. 11, 25—30. Joh. 1, 10 ff. 3, 13 ff. 8, 31 ff. Hebr. 1, 1 ff.). Diese *Offenbarung* besteht bei aller Mannichfaltigkeit ihrer Formen nach ihrem wesentlichen Inhalte in der Enthüllung des ewigen, der Welt verborgenen, Rathschlusses Gottes, das durch die Sünde ihm entfremdete Geschlecht der Menschen mit sich zu versöhnen (Röm. 16, 25 fg. Eph. 1, 9 ff. 3, 3 ff. 1 Cor. 2, 7 ff.

vgl. 2 Cor. 5, 18 ff. Col. 1, 26. 4, 3 fg. 2 Tim. 1, 9 fg. vgl. 1 Tim. 3, 16. Tit. 1, 2 fg. 2, 11. 1 Pet. 1, 19 fg. vgl. oben §. 2.), und sie wird bestimmt nicht blos von der allgemeinen Offenbarung Gottes durch die Schöpfung und durch sein Walten in der Welt, wie durch die Sprache der Vernunft und des Gewissens (Röm. 1, 18—20. 2, 14 fg. Ap. Gesch. 14, 15 ff. 17, 24 ff. vgl. Ps. 19.), sondern auch als ein höherer, ausserordentlicher Unterricht von jedem menschlichen unterschieden (Gal. 1, 12. 15 fg. 1 Cor. 2, 9 ff. vgl. Joh. 7, 16 fg. 8, 28.).

Der Zweck der göttlichen Offenbarung ist überhaupt, durch angemessene Befriedigung des Bedürfnisses eines höhern, untrüglichen Unterrichts die Entwickelung des religiösen Lebens und eben dadurch die Bildung des menschlichen Geschlechts zu fördern und zu vollenden, und als der Zweck der Offenbarung Gottes in der Erscheinung Christi insbesondere und durch das Evangelium, als die Verkündigung derselben, tritt hervor sowohl die Erfüllung der dem erwählten Geschlecht gegebenen Verheissungen als die Befriedigung des Verlangens aller Völker, die durch dasselbe gesegnet werden sollten (Luc. 2, 29 ff. vgl. 1, 54 f. 68 ff. Joh. 4, 21 ff. 10, 16. vgl. 1 Tim. 2, 4 ff. Tit. 1, 2 fg. — Jes. 11, 10. 60, 1 ff.).

Sollte aber die göttliche Offenbarung diesem Zwecke entsprechen, so musste sie nicht blos nach dem Grade des Bedürfnisses wie des Bildungsstandes der Individuen und Geschlechter, welchen sie zu Theil wurde, verschieden seyn, sondern auch eben so durch ihren Gottes würdigen und dem Bedürfniss entsprechenden Gehalt wie durch ausserordentliche Beglaubigungsmittel (W u n d e r im wahren Sinne) bewährt werden, um sie als eine wirkliche von vorgeblichen göttlichen Offenbarungen zu unterscheiden (innere und äussere K e n n z e i c h e n), da bei der Unsicherheit und dem Widerstreit der menschlichen Meinungen das Bedürfniss eines zuverlässigen Unterrichts und das dadurch erweckte und begründete Verlangen nach göttlicher Offenbarung fast unter allen Völkern heilige Sagen und Dichtungen von solchem Wirken göttlicher

Mächte zum Wohle der Menschen geschaffen, ja selbst zu s. g. frommen und unfrommen Betruge (Thaumaturgie, Mantik und Orakelwesen) geführt hat.

Eben dieses Bedürfniss, wie es die Geschichte der religiös sittlichen Zustände der Menschen unter allen, selbst den wissenschaftlich gebildetsten, Völkern ohne Ausnahme (§. 2.), auch die unbefriedigenden Ergebnisse der menschlichen Forschung bis in die jüngste Zeit (vgl. §. 3. Anm. 4.) erkennen lassen, zeugt für die Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung. Wie daher Alle, welche an einen lebendigen und persönlichen Gott geglaubt haben, der nicht blos als Schöpfer und Erhalter gedacht werden kann, sondern auch als väterlicher Erzieher der Menschen zu denken ist, jederzeit geneigt gewesen sind, an die Wirklichkeit solcher Offenbarung zu glauben, so findet der Christ die Vollendung derselben in dem Evangelium, welches durch seinen Gehalt, wie durch seine Erscheinung und seine Wirkungen in der Welt, überall wo es rein und unverkümmert bewahrt worden ist, sich als solche bewährt hat. Gegner des biblischkirchlichen Offenbarungsglaubens sind nur theils die entschiedenen Pantheisten, welche, da sie alle Lebensäusserung für eine göttliche, folglich für Offenbarung halten (§. 3. A. 4.), den Begriff derselben in seiner biblischen Bestimmtheit aufheben, theils die entschiedenen Naturalisten, welche entweder kein eigenthümlich göttliches Wesen und Leben anerkennen (Materialisten = Atheisten) oder in Gott nur die erste Ursache (den ersten Beweger oder Werkmeister) der Welt erkennen, in welcher seit der Schöpfung alles Leben auch der vernunftbegabten und freien Wesen den natürlichen ursprünglich gegebenen Gesetzen gemäss von selbst sich entwickeln soll ohne alle Einwirkung Gottes (Deisten und entschiedene Rationalisten), als könnten für den allmächtigen und allweisen Urheber der Gesetze und Ordnungen, durch welche die Entwickelung seiner Geschöpfe bedingt ist, diese selbst Schranken seyn, welche ihn an der zweckgemässen Leitung dieser Entwickelung hindern.

Wenn diese Vorstellungen von Gott als einem, durch seine eigenen Gesetze gebundenen, theilnahmlosen Zuschauer des Lebens in der Welt oder von dem in derselben zu seiner eigenen Vollendung in einem ewigen, nie zum Abschluss kommenden, Process sich entfaltenden absoluten Geiste, in entschiedenem Gegensatz zum Christenthum stehen, welches dem allgemeinen religiösen Bewustseyn entsprechend Gott und Welt eben so unterscheidet, als es die unmittelbare Wirksamkeit des heiligen und barmherzigen Gottes zur Erlösung des sündhaften und in seinem Verderben unseligen Menschen seit seinem Falle verkündigt; so ist auch mit dem Inhalte der heiligen Urkunden die besonders in neuer Zeit oft gehörte Behauptung unvereinbar, dass durch die göttliche Offenbarung nicht die Wahrheit, je nach dem Maasse der Empfänglichkeit der Menschen für ihren Inhalt, also nicht neue Lehren mitgetheilt, sondern nur ein neues religiöses Leben erweckt und verbreitet worden sey. Wie diess an sich psychologisch undenkbar ist und aller Erfahrung widerspricht, da der Ursprung eines neuen höhern Lebens überall durch vollkommnere Erkenntniss der Wahrheit bedingt ist; so verkündigt auch das Evangelium die Schöpfung des neuen Lebens in Gerechtigkeit, Frieden und Freude im h. Geiste durch die Offenbarung der Wahrheit in und durch den Mittler zwischen Gott und den Menschen, welcher Allen, die im Glauben ihn aufnehmen, die Macht gibt, Gottes Kinder zu werden, Genossen seines Lebens und seiner Herrlichkeit (Joh. 1, 11 ff. 14, 6. 17, 2 f. 17 ff. 1 Cor. 1, 18 ff. 2, 6 ff.). Die verschiedenen biblischen Bezeichnungen und Beschreibungen und der in denselben gegebene Begriff der Offenbarung und das, was von ihrem Inhalte (vgl. Joh. 7, 16 fg. 8, 28. 18, 37 fg. 2 Joh. 1 ff. 1 Cor. a. Stellen) so wie von der Erleuchtung der Welt als ihrer Wirkung ausgesagt ist, spricht gegen jene Behauptung; vielmehr ist, wie der Apostel Paulus es ausgesprochen hat und die Kirche und ihre Geschichte es verkündigt, Christus Jesus uns gemacht von Gott zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Hei-

ligung und eben dadurch zur Erlösung (1 Cor. 1, 30. vgl. 1 Tim. 2, 4 fg. Röm. 1, 16 fg. 10, 8 ff.).

Anm. 1. Biblische Bezeichnungen und Beschreibungen göttlicher Offenbarung.

a) im A. T. הָיָה דְּבַר יי אֶל־, נְאֻם יי, מַשָּׂא, דְּבַר יי, וַיֹּאמֶר יי, גָּלָה, גִּלָּה und andere allgemeine Ausdrücke; dann Beschreibungen, wie 4 Mos. 24, 2: וַתְּהִי עָלָיו רוּחַ אל״, 1 Sam. 10, 10. u. 16, 10: וַתִּצְלַח עָלָיו (oder אֵלָיו) רוּחַ יי, 2 Sam. 23, 2: רוּחַ יי דִּבֶּר־בִּי וּמִלָּתוֹ עַל־לְשׁוֹנִי, Jes. 61, 1: רוּחַ אֲדֹנָי יי עָלָי יַעַן מָשַׁח יי אֹתִי לְבַשֵּׂר, 2 Chron. 24, 20: רוּחַ אֱל״ לָבְשָׁה אֶת־זְכַרְיָה u. a.

b) im N. T. finden wir auch ähnliche, den alttestamentlichen entsprechende, allgemeinere Ausdrücke, wie *λόγος τοῦ θεοῦ*, *ῥῆμα*, *ἐπιταγὴ κυρίου* (von der eigenen *γνώμη* unterschieden 1 Cor. 7, 25. vgl. V. 10. 12. u. 40.), *χρηματισμός*, *χρηματίζεσθαι* u. a.; am häufigsten aber wird die göttliche Offenbarung bezeichnet durch *ἀποκάλυψις* und *φανέρωσις*, *ἀποκαλύπτειν* und *φανεροῦν*. Nach dem herrschenden Sprachgebrauch im N. T. sind diese Ausdrücke Synonyme; die ziemlich verbreitete Meinung, dass *ἀποκαλ.* nie von der allgemeinen, natürlichen Offenbarung Gottes gebraucht werde wie *φανερ.*, wird durch Röm. 1, 18. widerlegt, wo *ἀποκαλύπτεται ὀργὴ θεοῦ ἀπ᾽ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων* — nur durch willkührliche Erklärung (= *ἀποκαλυφθήσεται* oder durch Beziehung auf das Evangelium) beschränkt werden kann; vgl. Tholuck's Comment. (1842.) und Meyers krit. exeg. Komment. z. d. St. [1])

---

1) Wir finden jene Worte fast nach allen ihren Bedeutungen promiscue gebraucht. *Ἀποκαλύπτειν* ist 1) nach seiner primitiven Bedeutung ganz allgemein das Verborgene offenbaren Matth. 10, 26. und Luc. 12, 2. = *φανεροῦν* Marc. 4, 22. vgl. Luc. 8, 17. 2) die verborgenen Gedanken der Menschen Luc. 2, 35. = *φανεροῦν* 1 Cor. 4, 5.; den wahren (jetzt noch verborgenen) Gehalt ihrer Werke 1 Cor. 3, 13. = *φανερὸν ποιεῖν*, *δηλοῦν* ebendas. und *φανεροῦν* Eph. 5, 13. vgl. 2 Cor. 5, 10 fg. 7, 12. und Joh. 3, 21. 3) die göttl. Macht und Strafgerechtigkeit Joh. 12, 38. Röm. 1, 18. 2, 5. = *φανεροῦν* Joh. 9, 3. (*τὰ ἔργα τοῦ θ.*) 17, 6. (*τὸ ὄνομα τοῦ θ.*) 2 Cor. 2, 14. (*τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ*). 4) *ἀποκαλ.* von der Erscheinung des Menschensohns zum Gericht Luc. 17, 30. vgl. 1 Cor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 13. u. 4, 13. = *φανεροῦσθαι* Col. 3, 4, 1 Pet. 5, 4. 1 Joh. 2, 28. und *ἐπιφάνεια* 1 Tim. 6, 14. 5) von der Offenb. der *δόξα* od. *σωτηρία* der Erlösten, der Kinder Gottes, Röm. 8, 18. 19. (vgl. 1 Cor. 2, 10. mit V. 7 ff.) 1 Pet. 1, 5. 5, 1. = *φανεροῦσθαι* 1 Joh. 3, 2. 6) von der Offenb. des geheimnissvollen Wesens des Mittlers, als des Gottes- und Menschensohnes, Matth. 11, 25 ff. vgl. Luc. 10, 21 fg. 16, 17. Gal. 1, 16. = *φανεροῦν* (von diesem *μυστήριον*) 1 Tim. 3, 16. vgl. verwandte Stellen von der Offenb. der *δόξα* des Herrn Joh. 1, 31. vgl. 14 ff.

Die Unterscheidung der besonderen Offenbarung Gottes, welche allerdings gewöhnlich durch *ἀποκάλυψις* bezeichnet wird, als ausserordentliche Aeusserung der göttlichen Gnade zur Erlösung der Menschen durch Belehrung, Versöhnung und Heiligung, von der allgemeinen Offenbarung, welche durch die im §. angeführten Stellen wohl begründet ist, entspricht der Unterscheidung der natürlichen und geoffenbarten Religion §. 4. Anm. 1. — Die ausserordentliche Offenbarung ist als solche immer eine übernatürliche oder wunderbare, nicht aber immer eine unmittelbare, vgl. Ap. G. 10, 10 ff.

Der Vermittler der vollendeten Offenbarung (§. 4. Anm. 3.), als der ewige Sohn Gottes (Joh. 1, 1 ff. Hebr. 1, 1 ff. Col. 1, 13 ff.), hat zwar, wie sein Wesen und Leben, so auch die Lehre, welche er als Menschensohn verkündigen sollte, vom Vater empfangen (Joh. 7, 16 fg. vgl. 12, 49 fg. u. 8, 26. 28. 40. 17, 8.); aber sein Empfangen der göttl. Wahrheit wird von dem, welches den übrigen Menschen, auch allen Propheten und Aposteln zugeschrieben wird, unterschieden als ein Sehen und Wissen Gottes und der göttlichen und himmlischen Dinge (*εἰδέναι, ἑωρακέναι, βλέπειν, ἐπιγινώσκειν*): Joh. 1, 18. 3, 11 ff. 31 f. 5, 19. 6, 46. 8, 14. Darum empfängt Er keine Offenbarung, sondern ist theils Mittler, theils Gegenstand derselben, als das concrete, in der Welt erschienene, *μυστήριον τῆς σωτηρίας* vgl. Matth. 11, 25 ff. und Luc. 10, 21 fg. mit Joh. 14, 6 ff. Vgl. *Nitzsch* a. St. S. 66. und *Twesten*, Vorlesungen §. 24.

Dass die, welche die Idee der göttl. Offenbarung vermeintlich tiefer — als die durch alle Geschichte hindurch gehende Mani-

---

2, 11. 7, 4. vgl. 1 Joh. 3, 5. 8. mit 1, 1 ff. 1 Pet. 1, 19 fg. — Insbesondere wird *φανερ.* auch gebraucht von der Erscheinung des Herrn nach seiner Auferstehung Marc. 16, 12. 14. Joh. 21, 1. 14. und von der Offenb. des Lebens des Auferstandenen in seinen Jüngern 2 Cor. 4, 10 fg. 7) von der Offenb. des der Welt verborgenen ewigen Heilsbeschlusses. (§.) Röm. 16, 25. Ephes. 3, 3. 5. = *φανεροῦν* Röm. 16, 26. Eph. 3, 5. Col. 1, 26. 4, 3. 2 Tim. 1, 9 fg. Tit. 1, 2 fg. vgl, 2, 11. (*ἐπιφαίνεσθαι*) und *γνωρίζειν* Col. 1, 26 fg. Eph. 1, 9. — Daher 8) von der Offenb. der die Erlösung der Welt durch Christum betreffenden Gegenstände überhaupt 1 Pet. 1, 10 ff., insbesondere des Heilsverhältnisses oder der Gerechtigkeit vor Gott durch den Glauben (nicht durch Werke) Röm. 1, 17. = *φανεροῦσθαι* 3, 21. — Und wie das Ganze der Lehre von dieser Weise das Heil zu erlangen *πίστις* genannt und aus der *ἀποκαλ.* abgeleitet wird Gal. 3, 23 fg., so auch die besonderen Aufschlüsse über dieselbe im Ganzen oder Einzelnen 1 Cor. 14, 6. 26. 30. 2 Cor. 12, 1. 7. Ephes. 1, 17. Phil. 3, 15. vgl. Apok. 1, 1. Daher wird auch eine besondere göttliche Eingebung od. Mahnung *ἀποκαλ.* genannt Gal. 2. 2., wie *ῥῆμα, χρηματισμός*. Endlich 9) im weitesten Sinne wird *ἀποκάλυψις (ἐθνῶν)* gebraucht von der Erleuchtung der Welt durch das Evangelium vom Heil Luc. 2, 32. = *φωτίζειν* Eph. 3, 8 ff. vgl. Joh. 1, 9.

Diess zugleich die Antwort auf die Bemerkungen des Herrn Dr. *Nitzsch*, System §. 23. Anm. **.

festation des göttl. (absoluten) Geistes an den menschlichen (in den Individuen) — fassen, in Wahrheit den biblischen Offenbarungsbegriff aufheben, bedarf keines weitern Beweises. Indem sie die biblisch-kirchliche Unterscheidung Gottes von der Welt als Dualismus bezeichnen, verstehen sie unter Offenbarung den ewigen Process der Menschwerdung Gottes im Sinne aller der Systeme, welche die wesentliche Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Voraussetzung haben. Ueber die verschiedenen Modificationen dieser Ansicht durch Schelling, Hegel, Schleiermacher, Feuerbach u. a. s. *Noack* a. Schr. S. 116 ff. und vgl. *C. Schwarz,* das Wesen der Religion 2. Th. S. 151 ff., welcher in der Offenbarung Gottes auch „die immanente Lebens-Substanz der Menschengeschichte" erkennt (S. 154.) und diejenigen theologischen Schüler Hegels (S. 152.) ausdrücklich tadelt, welche „den universal-historischen Process der Gott-Menschwerdung sistirten, ihn auf einzelne Acte oder Erscheinungen [wie in den Propheten, Christus und seinen Aposteln] beschränkten und so die geschichtlichen Stufen und Höhen-Punkte aus dem perennirenden Fluss der Entwickelung herausnahmen" und die kirchlichen Lehren namentlich von der Zweiheit der Naturen in Einer Person, wie von der Dreieinigkeit anerkannten.

Anm. 2. Verschiedene Arten der ausserordentlichen Offenbarung.

Sie werden schon in den h. Urkunden ausdrücklich unterschieden: 4 Mos. 12, 6—8. und Hebr. 1, 1. Diese verschiedenen *τρόποι, modi revelationis divinae,* haben als solche insgesammt den Charakter des Wunderbaren und sind eben nur g. Offenbarungen, insofern sie diesen haben d. h. von ausserordentlicher göttl. Wirksamkeit abzuleiten und nicht aus natürlicher menschlicher Kraft oder dem Zusammenhang der geschichtlichen Entwickelung und der gegenseitigen Einwirkung der Menschen auf einander abzuleiten sind. Wie den Zwecken des göttlichen Erziehers Alles, was er zum Dienst und Nutzen des Menschen geschaffen hat, dienen muss, so geschehen auch seine Offenbarungen durch ausserordentliche (wunderbare) Veränderungen bald in der äussern Natur, bald im Innern gewisser Menschen, oder in beiden zugleich, und jene bezweckten immer die letzteren.

a) Ausserordentliche Veränderungen in der äusseren Natur, in welchen die Menschen Gottes Wirksamkeit erkennen sollten. Diess die Mehrzahl der *κ. ἐ.* so genannten Wunder, welche vorzugsweise den Zweck der Beglaubigung der Offenbarung und ihrer Vermittler haben, von denen unten Anm. 6.

Diejenigen wunderbaren Ereignisse, welche als besondere Mittel der Offenbarung in der Schrift hervorgehoben werden, sind

α) ὁράματα, ὁράσεις, ὀπτασίαι, מַרְאוֹת, מַרְאָה und חָזוֹן vgl. 1 Mos. 18, 1 ff. mit 3, 8 ff. 19, 1 ff. 2 Mos. 3, 2 ff. 19, 20. vgl. 40, 34. — Luc. 1, 11 ff. 2, 9 ff. 24, 4 ff. vgl. 23. 2 Cor. 12, 1. vgl. Ap. G. 22, 6 ff. u. a. *β*) φωναὶ ἐκ τῶν οὐρανῶν 1 Mos. 22, 11. 2 Mos. 19, 19 ff. — Matth. 3, 17. 17, 5. vgl. 2 Pet. 1, 17 fg. Joh. 12, 28. Ap. G. 9, 4.

b) Ausserordentliche Offenbarungen, bei welchen des Mediums äusserer wunderbarer Thatsachen nicht gedacht wird, durch Weckung neuer Gedanken, Gesinnungen und Entschlüsse: 1 Cor. 2, 10 ff. 2 Pet. 1, 21. u. a. vgl. 1 Sam. 10, 10.

c) Ausserordentliche Offenbarungen durch wunderbare Veränderungen in der Natur und im Innern der Menschen zugleich: Ap. G. 2, 1 ff. und ähnlich bei der Stiftung des alten Bundes 2 Mos. 19, 16 ff.

Der Zustand, in welchem nach den biblischen Berichten die g. Offenbarungen den erwählten Individuen zu Theil wurden, war bald der Traum (4 Mos. 12, 6. בַּחֲלוֹם vgl. 1 Mos. 28, 12. 1 Sam. 28, 6. 15. — Matth. 1, 20. κατ᾽ ὄναρ vgl. 2, 12 ff. Ap. G. 16, 9: ὅραμα διὰ τῆς νυκτὸς ὤφθη τῷ Π.), bald ein durch die Ausserordentlichkeit des Ereignisses erhöhter Gemüthszustand: ἔκστασις: Ap. G. 10, 10 ff. 22, 17. vgl. 6 ff. 2 Cor. 12, 1 ff. vgl. Jes. 6, 1 ff. Ezech. 1, 1 ff. 37, 1 ff.

Die Offenbarungen (göttliche Antworten auf Fragen des Hohenpriesters: oracula) durch Urim und Thummim (אוּרִים וְתֻמִּים: 2 Mos. 28, 30. 3 Mos. 8, 8. 4 Mos. 27, 21. 1 Sam. 28, 6.) sollten mehr das theokratisch-politische Verhalten des Volkes und seiner Führer bestimmen, als neue Aufschlüsse zur vollendenden Entwickelung des Gesetzes geben, wie die Prophetie. Ueber die verschiedenen Ansichten von dem Wesen und der Form jener Ur. und Th., durch welche der unsichtbare König dem Volke seinen Willen durch den vermittelnden Hohenpriester kund that, s. J. L. Saalschütz in Illgens hist. theolog. Abhandlungen 3. Bd. (1824.) S. 31 ff. vgl. dessen Mosaisches Recht mit Berücks. des spätern Jüdischen (Berlin 1848.) S. 11 ff.

Verhältniss der Priester zu den Propheten im A. B.

Anm. 3. Bedürfniss und Nothwendigkeit der Offenbarung.

Für das Bedürfniss zeugt der ganze vorchristliche religiös-sittliche Zustand der Welt, wie der gegenwärtige ausserhalb der Kirche vgl. *Neander*, Kirchengesch. (2. Ausg.) 1 Bd. S. 53 ff. mit S. 6 ff. und *Tholuck*, die Lehre von der Sünde und dem Versöhner (4. Aufl.) S. 59 ff. und 229 ff. — In der alten Welt sprachen dieses Bedürfniss insbesondere auch die Stifter des Griechischen und Römischen Staatswesens aus, indem sie ihre Institutionen aus göttlicher

Offenbarung ableiteten, überzeugt, dass sie ihnen nur dadurch Ansehen, Einfluss und Bestand sichern könnten: „*Lycurgus* ab Apolline, *Minos* a Jove, *Numa* ab Egeria leges suas se accepisse dixerunt.“

Auch die grössten Philosophen des letzten Jahrhunderts haben während der allgemeinsten Herrschaft des naturalistischen Deismus nicht blos das Bedürfniss, sondern auch die Nothwendigkeit g. Offenbarung und des Offenbarungsglaubens anerkannt.

a) *Lessing* wies im Hinblick auf die Geschichte der menschlichen Cultur hin auf das Bedürfniss der Anregung, Förderung und sicheren Leitung der religiös-sittlichen Bildung der Menschen, betrachtete die Offenbarung als Erziehung des Menschengeschlechts und erkannte als Zweck, wie als die durch die Geschichte bezeugte Wirkung derselben: weise (dem jedesmaligen Bedürfniss wie der Fassungskraft der Menschen entsprechende) Zeitigung wahrer Vernunfterkenntniss; die Offenbarung hat wie eine weise Lehrerin vor Jahrtausenden und doch immer in zeitgemässer Form die Resultate der möglichen Forschung vorausgegeben, auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr, oder doch viel später würde gekommen seyn. Vgl. die Erziehung des Menschengeschlechts (Berlin 1780.) §. 1 ff. u. §. 70 f. Wie nach dieser Ansicht die Offenbarung überhaupt zeitigende Präformation der wahren Vernunftreligion ist, so sind die einzelnen biblischen Lehren, welche als Geheimnisse dargestellt werden und es für die ungebildete Menschheit auch sind, nur Präformationen von Vernunftwahrheiten vgl. §. 76: „das Wort Geheimniss bedeutete in den ersten Zeiten des Christenthums etwas ganz anderes, als wir jetzt darunter verstehen; und die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen seyn soll. Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten; aber sie wurden geoffenbart, um es zu werden. Sie waren gleichsam das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermassen darnach richten können. Wollten sich die Schüler an dem vorausgesagten Facit begnügen, so würden sie nie rechnen lernen und die Absicht, in welcher der gute Meister ihnen bei ihrer Arbeit einen Leitfaden gab, schlecht erfüllen“. Demnach erkennt er §. 77. als Zweck der Offenbarung an, „auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unserer Natur, von unseren Verhältnissen zu Gott“ zu leiten, „auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre“. — Doch ist diese Ansicht von dem Zweck der Offenbarung diesem Philosophen nur in so fern eigenthümlich, als er ihn vorzugsweise oder ausschliesslich anerkennt. Denselben Gedanken finden wir nicht blos in den frühesten

Zeiten der Kirche ausgesprochen, sondern selbst auch im Mittelalter z. B. von Thomas Aquinas Summa Theol. P. I. Qu. I. Artic. I., wo er die Nothwendigkeit der Offenbarung sowohl solcher Wahrheiten anerkennt, welche die menschliche Vernunft aus eigener Kraft nicht erkennen kann, als der von ihr erkennbaren: *Finem* autem oportet esse *praecognitum* hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem, unde necessarium fuit homini ad salutem 1) quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, *quae rationem humanam excedunt;* 2) ad ea etiam, *quae de Deo ratione humana investigari possunt,* necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata *a paucis* et *per longum tempus* et *cum admixtione multorum errorum homini proveniret,* a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Necessarium igitur est, ut salus hominibus et *communius* et *certius* proveniat, quod de divinis per divinam revelationem instruantur. —

b) Kant fand den Zweck der göttlichen Offenbarung vornämlich in der Gründung einer Kirche oder „eines ethischen gemeinen Wesens", welches zur sittlichen Bildung und Leitung der Menschen, wodurch die Erreichung des höchsten Guts bedingt werde, unentbehrlich sey [2]). Zur Gründung „einer allgemeinen Republik" oder „eines Volkes Gottes unter ethischen Gesetzen" bedarf es einer nur im Glauben an Offenbarung gegebenen höheren Auctorität, welcher die Menschen geneigt sind sich unterzuordnen, nämlich eines göttlichen Stifters, der nicht blos Urheber der Gebote, sondern auch Herzenskündiger und Richter ist, und eines heiligen Codex, als Quelle untrüglicher Wahrheit. Eine auf blosse Vernunft gegründete Lehre entbehrt des nöthigen Ansehns; die Menschen sind nicht geneigt, den Bestimmungen eines blos menschlichen Willens sich zu unterwerfen. Die blosse Vernunftreligion in rein menschlicher Gestalt kann daher nicht öffentliche oder Volksreligion, also auch nicht die Grundlage einer

2) Er wollte jedoch das Verdienst des Christenthums um Erweckung und Verbreitung wahrer Vernunfterkenntniss nicht in Abrede stellen; vgl. Kant an Jacobi (in Jacobi's Werken Bd. III. 522.): „Ob Vernunft, um zu diesem Begriffe zu gelangen, nur durch Etwas, was allein Geschichte lehrt, oder nur durch eine uns unerforschliche, übernatürliche innere Einwirkung habe erweckt werden können, ist eine Frage, welche blos eine Nebensache, nämlich das Entstehen und Aufkommen dieser Idee betrifft. Denn man kann eben so wohl einräumen, dass, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben, obgleich, da sie einmal da sind, man einen Jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit (anjetzt) durch blosse Vernunft überzeugen kann".

Kirche werden, welche zur Vollendung menschlich sittlicher Bildung, „zum Siege des guten Princips über das böse" unentbehrlich ist. Vgl. die Religion innerh. d. Grenzen der blossen Vernunft (2. Ausg. Königsb. 1794.) S. 137 ff. 152 ff. 162 fg. — Unter seinen theologischen Anhängern haben seine Gedanken in besonders beachtenswerther Weise entwickelt und geltend zu machen gesucht *J. Gf. Imm. Berger,* Aphorismen zur Wissenschaftslehre der Religion (Leipz. 1796.) S. 102 ff. (vgl. s. Abh.: Wie ist die Göttlichkeit des Christenthums für die reine Vernunftreligion zu erweisen? in Städlins Beiträgen zur Philos. u. Gesch. der Rel. und Sittenlehre 1. Bd. S. 130 ff. und *Stäudlin,* Lehrb. der Dogm. und Dogmengeschichte (3. Ausg. 1809.) S. 91 ff.) [3]) und *Carl Ludw. Nitzsch,* de revelatione externa eademque publica Lips. 1808: 8. und in späteren Abhandlungen, welche gesammelt erschienen sind: de discrimine revelationis imperatoriae et didacticae prolusiones academicae Witteb. 1830. 2 Fasc. 8. Von der Voraussetzung ausgehend, dass der Inhalt der christl. Religion mit den Ergebnissen der Forschung der gebildeten menschlichen Vernunft vollkommen übereinstimme, dass folglich die chr. Religion materiell die vollkommene Vernunftreligion sey, spricht er mit Kant die Ueberzeugung aus, dass sie auch als wahre Religion des zur Begründung des Heils der Welt erforderlichen Ansehens entbehren würde ohne Offenbarung oder eine äussere und öffentliche Einführung durch ausserordentliche Thatsachen, in welchen die Menschen die Wirksamkeit Gottes erkennen mussten (Wunder). Vgl. auch seine erläuternden Schriften: Ueber das Heil der Welt, dessen Gründung und Förderung. Wittenb. 1817. 8. und Ueber das Heil der Kirche und dessen Förderung, ebend. 1821. 8.

c) Nur eine Erweiterung der Kantischen Ansicht war es, wenn Andere im Hinblick auf die Unsicherheit aller menschlichen Erkenntniss und Hoffnung, so wie die Unzuverlässigkeit alles Menschenworts, hinwiesen auf das Bedürfniss einer untrüglichen Sicherstellung des religiösen Glaubens, welche nur in göttlichen Aussprüchen und Verheissungen gegeben seyn könne, auf

---

3) Die Summa der Gedanken ist: Alles, wovon sich beweisen lässt, dass es Sittlichkeit unter den Menschen befördert und doch durch blos menschliche Kraft nicht hervorgebracht werden kann, das dürfen wir von Gott als dem Erzieher des Menschengeschlechts erwarten und ihm zuschreiben. Nun ist eine Kirche, d. i. eine freie gesellschaftliche Vereinigung der Menschen zu gemeinschaftlichen moralisch religiösen Zwecken, zur Beförderung der Sittlichkeit unter ihnen, äusserst wohlthätig und doch nur alsdann möglich, wenn ihnen Religionslehren unter göttlicher Autorität, als von Gott abgeleitet, angekündigt und als solche von ihnen geglaubt werden. Folglich dürfen wir eine Veranstaltung zu diesem Zwecke von Gott erwarten. Eine solche Veranstaltung heisst Offenbarung.

welche der Mensch in jedem Wechsel des Schicksals und auch angesichts des Todes vertrauen könne. Vgl. *(J. Ch. A. Grohmann)* Kritik der chr. Offenbarung oder einzig möglicher Standp. die Offenb. zu beurtheilen. Leipz. 1798. 8. [4])

Nach der Schrift haben wir nicht an das Eine oder Andere blos zu denken, sondern ihre Lehre ist, welcher der Glaube der Kirche entspricht, dass durch die göttliche Offenbarung alle religiösen Bedürfnisse der Menschen befriedigt worden sind (vgl. 1 Cor. 1, 30. Joh. 10, 10 ff. u. a. St. im §.).

Anm. 4. Möglichkeit ausserordentlicher und unmittelbarer göttl. Offenbarung.

Ein religiöses Gemüth kann an der Liebe Gottes gegen seine Geschöpfe, wie an seinem Vermögen in seiner Welt mittelbar oder unmittelbar zu ihrem Heil zu wirken nicht zweifeln. Solcher Zweifel hat auch immer nur in Zeiten tiefsten Verfalls des religiösen Lebens allgemeinere Beachtung und Verbreitung gefunden vor, ausser und in der Kirche. Was *Cicero* de Nat. D. I, 44. von Epikur sagt, das gilt von allen Gegnern des Offenbarungsglaubens. In der Kirche wurde er besonders seit dem 10. Jahrhundert von Einzelnen geäussert, welche als Philosophi (hujus saeculi) und Gentiles von den Scholastikern bezeichnet und bekämpft werden, namentlich von *Abaelard* [5]), *Anselmus, Thomas Aquinas* u. a. Die Zahl wuchs mit dem Verfall der Kirche ins Ungeheure bis zur Reformation; den Höhepunkt erreichte dieser Gegensatz in jener Zeit durch Herrm. Ruiswik († 1512. im Haag auf dem Scheiterhaufen). Diese Naturalisten wurden seit dem 16. Jahrhundert gewöhnlich Deisten genannt [6]), da der Gott, den auch sie bekannten, dem sie aber die Möglichkeit der Offenbarung ab-

---

4) Der Gedanke ist so alt, als die Erfahrung, dass man sich nicht auf das Wort eines Menschen, auch nicht des weisesten, verlassen könne; auch in den Schriften schon der ältesten christl. Apologeten finden wir ihn in mannichfaltigen Formen ausgesprochen. Vgl. a. a. *Lactantius* institutt. div. II, 3: Falsum intelligere est quidem sapientiae, sed humanae: ultra hunc gradum procedi ab homine non potest. Itaque multi philosophorum religiones, ut docui, sustulerunt. *Verum* autem *scire divinae est sapientiae. Homo* autem *per seipsum pervenire ad hanc sapientiam non potest, nisi doceatur a Deo.* Ita philosophi, quod summum fuit humanae sapientiae, assecuti sunt, ut intelligerent, quid non sit: illud assequi nequiverunt, ut dicerent, quid sit. Nota *Ciceronis* vox est [de nat. deorum I, 33.]: *Utinam tam facile vera invenire possem, quam falsa convincere!* Quod quia vires humanae conditionis excedit, ejus officii facultas nobis est attributa, quibus tradidit Deus scientiam veritatis. —

5) s. insbes. ***Petr. Abaelardi Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum,*** prim. edidit ***Fr. Henr. Rheinwald.*** Berol. 1831. 8.

6) s. Dr. ***Gotthard Vict. Lechler,*** Gesch. des Englischen Deismus. Stuttg. und Tüb. 1841. 8.

sprachen, nicht ein wahrer Gott seyn kann, weil kein lebendiger und zur Realisirung seiner Zwecke unbeschränkt wirksamer. In so fern sie ihre s. g. natürliche Religion nach Ursprung und Gehalt schlechthin für die vernünftige erklärten und ausser der menschlichen Vernunft keine andere Quelle der Religion anerkannten, wurden sie wegen dieser Ueberschätzung der menschlichen Vernunft seit dem 17. Jahrh. auch Rationalisten genannt, durch welche Bezeichnung dann auch Theologen, welche nicht entschiedene Naturalisten waren, charakterisirt wurden (s. unten §. 13.).

Wider solche Gegner wurde von den Apologeten des Christenthums die logische, physische und moralische Möglichkeit einer ausserord. göttl. Offenbarung bewiesen, indem man zeigte, dass weder der Begriff derselben einen Widerspruch enthalte, noch es dem Wesen Gottes und des Menschen so wie ihrem gegenseitigen Verhältniss, noch endlich der göttlichen Weisheit unangemessen erscheinen könne, wenn die Entwickelung des zum göttlichen Leben berufenen Menschen seiner Bestimmung wie seinem Bedürfniss gemäss durch den Schöpfer selbst, der als solcher nothwendig auch als Erzieher seiner Geschöpfe zu denken ist, angeregt, gefördert und vollendet wird. Vgl. Dr. *John Leland's* Abriss der vornehmsten deistischen Schriften u. s. w. aus dem Engl. übersetzt von Heinrich Gli. Schmid 1. Th. (Hannover 1755. 8.) 15. Brief S. 543 ff. In diesem Werke, dessen 2ter Theil in 2 Abtheilungen, übersetzt von J. H. Meyenburg, in demselben und im folg. Jahre erschien, finden sich literarische Mittheilungen und Auszüge aus den Schriften der bedeutendsten Deisten des 17. u. 18. Jahrhunderts. Vorzugsweise apologetisch ist das grosse Werk von *Theodor Chph. Lilienthal,* Die gute Sache der göttlichen Offenb. wider die Feinde derselben erwiesen (16 Theile 1750—1782.) 1. Th. (3. Aufl. 1779.) wo er §. 5 ff. die Möglichkeit der besonderen g. Offenbarung zu beweisen sucht.

Nach dem Vorgange der alten Naturalisten und Materialisten wurde die Möglichkeit einer a. o. göttl. Offenb. in Deutschland am auffallendsten bestritten von dem Vf. der Wolfenbüttelschen Fragmente (*Herm. Sam. Reimarus* † 1768. als Prof. der orient. Sprachen in Hamb.), nam. im 4. Beitr.: Zur Geschichte und Literatur, aus den Schätzen der herzogl. Bibl. zu Wolfenb. herausg. von G. E. Lessing (Braunschw. 1777. 8.) in der 2. Abhandl.: „Die Unmöglichk. einer Offenb., die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben können." — Unbedeutend sind die Gründe, mit welchen *Fr. Heinr. Gebhard,* Ueb. die letzten Gründe des Rationalismus (Arnstadt 1822. 8.) S. 359 f. sogar die absolute Unmöglichk. aller Wunder und übernat. Offenbarungen beweisen wollte. Vgl. *Wegscheider*, Institutiones §. 9. und *Röhr*

ausser den Briefen über den Rationalismus (1813.) in sr. Krit. Pred. Bibl. Band XI. Heft 3. (1830.) S. 524., wo die Möglichkeit eines a. o. Beistandes Gottes zwar nicht in physischer, aber in intellectualer und moral. Hinsicht entschieden bestritten wird.

Schriften dafür: *Paul. Jac. Förtsch,* diss. de possibilitate revelationis div. Gott. 1760. 4.; *J. F. Flatt,* Verf. über die Frage: Wie ist eine unmitt. göttl. Offenb. möglich? in s. verm. Schrr. Leipz. 1786. 8. Nr. 3.; *Jerusalem*, Betrachtungen üb. die vornehmsten Wahrhh. d. Rel. 2. Th. (Braunschw. 1776.) S. 3—94; *J. P. Vogel*, Aufsätze theol. Inhalts 1. Stk. Nürnb. 1796; *Stäudlin,* Lehrb. der Dogmatik und Dogmengesch. (3. Ausg. 1809.) §. 21. S. 97 ff; besonders *Twesten,* Vorlesungen über die Dogmatik (3. Aufl. 1834.) §. 24. S. 341 ff. vgl. *Nitzsch,* System der chr. Lehre §. 28.

Anm. 5. Wirklichkeit ausserordentlicher g. Offenbarung und Kennzeichen derselben.

Wenn die Möglichkeit a. o. g. Offenb. verhältnissmässig nur von Wenigen bestritten worden ist und folgerichtig nur vom Standpunkte des entschiedensten Naturalismus oder des beschränkten Deismus aus bestritten werden kann, der bei seiner mechanistischen Ansicht von der göttlichen Wirksamkeit in dem Act der Schöpfung der Welt ihren Abschluss sieht, also dass jede weitere unmittelbare Einwirkung in den durch die gegebenen Gesetze und Ordnungen bestimmten Naturlauf entweder als Nachbesserung oder als Störung zurückzuweisen sey [7]); so ist dagegen die Wirklichkeit der Offenbarung auch von Solchen bezweifelt worden, welche die Mög-

---

7) Schon unsere älteren Theologen bekämpften diese beschränkte, Gott zu einem Werkmeister herabwürdigende und die Leitungs- und Bildungsbedürftigkeit freigeschaffener, nicht bloss irrthumsfähiger, sondern gefallener Wesen nicht berücksichtigende Ansicht, z. B. *Melanchthon,* loci comm. (ed. Detzer Erlang. 1828. 8.) P. I. de creatione p. 48., wo er nach der schriftgemässen Bestimmung des Begriffs im Gegensatz zu dem heidnischen Hylozoismus sagt: „Sed nondum satis dictum est de hoc tanto articulo. Infirmitas humana etiamsi cogitat, Deum esse conditorem, tamen postea imaginatur, ut faber discedit a navi exstructa et relinquit eam nautis, ita Deum discedere a suo opere et relinqui creaturas tantum propriae gubernationi. Haec imaginatio magnam caliginem offundit animis et parit dubitationes. Alii, ut Stoïci, fingunt Deum alligatum causis secundis, nec quicquam aliter posse fieri, quam ut causae secundae cient; alii, ut Epicuraei, omnia casu volvi et confundi.“ -- Vgl. *Twesten,* Vorlesungen S. 346 fg., der auch an eine ähnliche Erklärung des *Augustinus* u. a. A. auch an *Gust. Ferd. Bockshammer,* Offenb. und Theologie, ein wissensch. Versuch (Stuttg, 1822.) S. 13 ff. erinnert, welcher die Unvereinbarkeit jener Voraussetzung, „nach welcher der Einfluss des Schöpfers mit der vollbrachten Schöpfung aufgehört und dieser aus der von nun an sich selbst überlassenen Natur, man weiss nicht wohin, sich zurückgezogen haben müsste,“ mit der Idee eines lebendigen und persönlichen Gottes zeigt.

lichkeit zugeben, aber entweder keinen wesentlichen Unterschied der biblischen Religionen von den mythischen (heidnischen) anerkennen, folglich, da auch diese auf Offenbarung zurückgeführt worden sind (vgl. oben Anm. 3.), alle Religion aus Täuschung (Schwärmerei oder Betrug) ableiten, oder doch die Erkennbarkeit und auch die Beweisbarkeit einer wirklich geschehenen übernat. Offenbarung in Abrede stellen, indem sie behaupten, dass Niemand die Wirkung des göttl. Einflusses auf seinen Geist von der eigenen Wirksamkeit seines Geistes bestimmt und deutlich unterscheiden könne. So zuerst, wie es scheint, *Herbert v. Cherbury*, de veritate, prout distinguitur a Revelatione, a Verisimili, a Possibili et a Falso (Par. 1624. und dann zu Lond. 1633. u.) 1656. p. 47. vgl. de relig. gentilium errorumque apud eos causis (Amstel. 1663.) p. 211 sq. 218.

Eben so andere Naturalisten, wie *Chubb* und *Morgan*, auch *Spinoza,* und nicht blos diese, sondern auch *Kant,* obwohl er vom ethischen Standpunkt aus (s. Anm. 3. *b.*) die Nothwendigkeit des Offenbarungsglaubens zur Realisirung des höchsten Guts anerkannte (Streit der Fakultäten S. 102. vgl. Rel. innerh. der Grenzen der blossen V. S. 129 ff.), *Fichte* (Versuch einer Kritik aller Offenb. 2. Ausg. 1793.), *Krug* (Briefe über die Perfectibilität der geoffenb. Rel. anonym 1795. 8. wieder abgedr. in s. gesammelten Schrr. 1. Bd. 1. Abth. 1830. 6. Brief S. 77 ff.) u. a.

Das Urtheil über die Wirklichkeit einer g. Offenb. oder der Glaube an die Wahrheit des Faktums kann sich gründen theils auf eigene, unmittelbare Erfahrung oder auf das Zeugniss derer, welchen sie zu Theil wurde, theils auf sichere Merkmale, an denen wir eine geoffenbarte Religion von anderen unterscheiden können, welche durch natürliche Entwickelung der relig. Anlage entstanden sind.

Was die Erfahrung und die Zeugnisse der Organe der Offenbarung anlangt, so kommt Alles auf ihre Glaubwürdigkeit an. Die Propheten des A. B., welche die h. Geschichte selbst als wahre Propheten bezeichnet, so wie Jesus und seine Apostel versichern, ihre Lehre unmittelbar oder in ausserordentlicher Weise von Gott empfangen zu haben, und unterscheiden sie auf das Bestimmteste von menschlicher Lehre und Meinung: Joh. 7, 15 ff. 12, 49 f. 14, 10. vgl. Matth. 11, 25 ff. 16, 17 ff. — Gal. 1, 11 fg. 15 fg. 1 Cor. 7, 10. 12. 25. 40. Der Christ glaubt ihrem Zeugniss, weil es ihm im Bewustseyn dessen, was er ihnen verdankt und was auch die Weisesten in der Welt nicht haben erforschen können (1 Cor. 2, 6 ff.), unmöglich ist, sie für Betrüger oder Schwärmer zu halten, durch deren Lehre die Welt in Wahrheit erleuchtet worden ist, also, dass überall, wo sie wieder von ihr weg sich menschlicher Weisheit zuwendet, auch die alten, vor- und ausser-

christlichen Zustände wiederkehren, Natur- und Weltvergötterung und alle sittlichen Ausgeburten des Wahns, Zweifels und Unglaubens [8]).

Die Propheten, als die ausserordentlichen Organe und Vermittler neuer Offenbarungen, durch welche die Erweiterung des alten, nationalen Bundes zu dem neuen, allgemeinen, vorbereitet werden sollte (vgl. oben Anm. 2. mit §. 2.), waren gehalten, ihren ausserordentlichen Beruf zu bewähren oder Zeichen, sichere Beweise göttlicher Sendung, zu geben, durch die sie selbst auch erst ihres höhern Berufs gewiss wurden (vgl. 2 Mos. 3, 12 ff. 4, 1 ff. u. a. — Ap. G. 9, 3 ff. 22, 6 ff. 26, 1 ff.). Diese waren theils äussere, nämlich Wunder und Weissagungen (5 Mos. 18, 15—22. vgl. 2 Mos. 14, 4 ff. und 1 Kön. 17, 24.) theils innere, welche in dem Inhalte ihrer Aussprüche lagen, nämlich in der Uebereinstimmung desselben mit dem gegebenen Grundgesetz, betreffend die Verehrung des Einen wahren Gottes (5 Mos. 13, 1 ff. 18, 15 ff.); die neuen Offenbarungen sollten die früheren vollenden, aber sie nicht aufheben, folglich mit ihnen nicht in Widerspruch treten. — Auch das Christenthum ist nur die Vollendung der früheren Offenbarungen (Matth. 5, 17 ff. vgl. Jerem. 31, 31 ff.).

Dieselbe Unterscheidung äusserer und innerer Kriterien wahrer g. Offenbarung finden wir auch im N. T. (Joh. 5, 36—47. vgl. 2, 11. 3, 2. 9, 32 fg. vgl. V. 1 ff. 10, 24 fg. 37 fg. Joh. 11, 40 ff. 14, 10 fg. 15, 24. Matth. 11, 2 ff. vgl. Luc. 7, 11 ff. 10, 13. 11, 14—20. Ap. G. 2, 22 ff. Luc. 24, 44 ff. 1 Pet. 1, 10 fg. — Joh. 7, 16 ff. vgl. 5, 39 ff. 8, 31 ff. 46 fg. Röm. 1, 16. 10, 6 ff.). Auf das Zeugniss seiner Thaten und seines Lebens, wie auf die Kraft der Wahrheit und Güte seiner Lehre, berief sich der Herr; die aber, welche ihm nicht glauben mochten, weil seine Lehre ihrem irdischen Sinne und verderbten Wesen nicht entsprach, überliess er zuletzt sich selbst (Joh. 6, 66 ff. Matth. 23, 37 fg. vgl. Luc. 13, 34 fg.), wissend, dass die Freunde der Wahrheit auf seine Stimme hören und ihm folgen würden (Joh. 18, 37. vgl. 10, 1—16.). Eben so haben seine Apostel gehandelt bis auf den Einen, dessen Verrath und Untergang er zum schreckenden Zeugniss gegen die, welche wider besseres Wissen und Gewissen handeln, vorausgesagt hatte. Wie sie ihre eigene Meinung von den göttlichen Offenbarungen und Aufträgen bestimmt unterschieden (s. oben), so haben sie ihre übernatürliche Sendung

---

8) Vgl. m. Schr.: Ueber die Lage des Christenthums in uns. Zeit etc. (Leipz. 1832.) S. 100 ff. Die Ereignisse seit 1844 und besonders seit 1848 haben entsetzliche Beläge für diese Schilderung der Folgen der Abkehr vom Christenthum gegeben.

und Vollmacht gleicherweise bewiesen, wie der Herr (Marc. 16, 20. Heb. 2, 3 fg. vgl. Ap. G. 3, 1—16. 9, 34. 13, 11. 14, 3. 19, 11. u. a.), und nachdem sie dem empfangenen Auftrage gemäss zunächst dem Volke, dessen Väter zuerst die Verheissung der Erlösung der Welt empfangen hatten und von welchem das Heil ausgehen sollte (Joh. 4, 22. vgl. oben §. 2.), das Evangelium verkündigt hatten, wandten sie sich, von demselben zurückgewiesen, nach der Weisung des Herrn zu den Heiden (Ap. G. 13, 46 ff. 18, 6 ff. vgl. Matth. 10, 6. 14. u. Röm. 11, 11 ff.). Die Frucht ihrer gesegneten Arbeit ist die Kirche, welche alle Geschlechter der Erde aufnehmen soll (Ephes. 2, 14 fl. Röm 11, 25 fg.) und deren Ausbau nach ihrem Vorgange ihren Nachfolgern von dem Herrn anbefohlen ist, also dass der ihnen ertheilte Auftrag auch auf diese sich bezieht, bis das Werk wird vollendet seyn (Matth. 28, 18—20. Marc. 16, 15 ff. vgl. Joh. 17, 18 ff.).

Wie in der Wirksamkeit dieser Vorbilder, des Herrn und seiner Jünger, eine doppelte Gattung von Zeugnissen für ihre übernatürliche Sendung und Ausrüstung hervortritt, so haben auch die christlichen Theologen äussere und innere Merkmale (*γνωρίσματα, κριτήρια,* notae) angegeben, an welchen die wahren von den falschen oder vorgeblichen Offenbarungen Gottes unterschieden werden können. Vgl. unter den älteren Theologen besonders *Val. E. Löscher, Praenotiones theologicae* contra Naturalistarum et Fanaticorum omne genus etc. (ed. V. Vitemb. 1752. 8.) p. 216 sq.; *J. Gu. Baier. Compend. theol. posit.* Proleg. c. II. §. 20 sqq. und *J. Fc. Buddeus, Institutt. theol. dogm.* L. I. c. 2. §. 5 sq.; — unter den spätern *Flatt,* vermischte Versuche (Leipz. 1785.) S. 153 ff. und unter den lebenden *Twesten,* Vorlesungen §. 24. u. 25.

Auch wir unterscheiden äussere und innere Kennzeichen wahrer göttlicher Offenbarung.

I. Aeussere: 1) das Zeugniss der Organe derselben; denn es würde eine Lehre nicht für eine göttliche gehalten werden können, welche ihre Urheber selbst für eine menschliche erklärt hätten. Das Zeugniss der Vermittler der Offenbarung muss aber hinsichtlich ihres Charakters glaubwürdig seyn. Vgl. Joh. 8, 18. mit 14 sq. u. 46 ff. 2) ausserordentiche Beglaubigung des Zeugnisses durch ausserordentliche, von menschlicher Kraft nicht ableitbare Thatsachen: Wunder und Weissagungen; der Anspruch auf göttliche Erleuchtung und Sendung würde weder Glauben gefunden noch verdient haben ohne das Zeugniss solcher unzweifelhaft göttl. Thatsachen, und noch heute gilt, was Nikodemus zu Jesus sprach Joh. 3, 2. — Vgl. die Berufungen Jesu auf seine Wunder in den oben angeführten Stellen

Joh. 5, 36 ff. u. a. Siehe übrigens unten Anm. 6. — 3) Ursprünglichkeit der Lehre; es darf nicht jenen Zeugnissen gegenüber erweislich seyn, dass z. B. Christus seine Lehre, welche er von seinem himmlischen Vater empfangen zu haben versichert, aus einer menschlichen Quelle, etwa, wie man behauptet hat, in der Schule der Essäer, geschöpft habe.

II. Innere: 1) Wahrheit der Lehre, d. h. Uebereinstimmung mit den Gesetzen des menschlichen Geistes (Joh. 7, 16 fg. vgl. 1 Cor. 2, 4 fgg.). Die Erkenntniss dieser Uebereinstimmung kann bis zur Zeit der Vollendung freilich nur eine partielle und relative seyn (Matth. 13, 3 ff. vgl. 37 ff.). Wie der Unterricht eines erleuchteten Lehrers mit den Vorstellungen und Grundsätzen seiner Schüler oft genug in Widerspruch tritt, so musste der Inhalt der göttlichen Offenbarung mit den Meinungen, Grundsätzen und Sitten der zu erlösenden Menschheit in Widerspruch treten, und dieser Widerspruch besteht fort und muss währen so lange, bis der bildende Einfluss der göttlichen Lehre ihn hebt; den Griechen in ihrer Weisheit musste das Evangelium eine Thorheit und den Juden in ihrem Dünkel ein Aergerniss seyn (1 Cor. 1, 18 ff. vgl. 2, 14 fg.) [9]). — 2) Heiligkeit; unlautere Lehre so wie Empfehlung oder Anwendung unlauterer Mittel zur Verbreitung einer Lehre können nicht göttlichen Ursprungs seyn (Matth. 7, 15 ff.); 3) Zweckmässigkeit oder Angemessenheit zu den vorhandenen Bedürfnissen der Menschen, so dass durch Befriedigung derselben die religiöse Bildung gefördert, die Seelenruhe der Gläubigen und das Wohl der Menschen überhaupt begründet wird: also eine heilsame, dem denkbaren Zwecke göttlicher Offenbarung entsprechende, Wirksamkeit, von den älteren Theologen auch sufficientia genannt,

---

9) Ueber die Formel, in welcher unser Satz oft ausgedrückt worden ist, dass die göttl. Offenbarung mit der Vernunft übereinstimmen müsse, s. die treffenden Bemerkungen Twestens a. St. §. 25., insbesondere S. 384., wo er nach der Religionsphilosophie fragt, in welcher sich eine vollkommen wahre und gewisse Vernunfterkenntniss von Gott und den göttlichen Dingen finde, mit welcher wir also das Christenthum zur Prüfung seiner Göttlichkeit vergleichen könnten: „Der Leibnitz-Wolfischen? Entspricht es dieser, so widerspricht es der des Spinoza. Oder der Kantischen, Friesischen? Wäre es nach diesem Maassstabe vernünftig, so würden Schelling, Hegel, Andere es unvernünftig finden. Das Vernünftige ist ein Gegenstand des Streits; jede Philosophie behauptet, die wahre Vernunfterkenntniss darzustellen“ etc. — Aus dem Mangel der Harmonie subjectiver Vernunfterkenntniss mit der Vernunft an sich, mit ihren Gesetzen und Idealen, welche in den Ahnungen und dem Verlangen des relig. Gemüths fort und fort einen vollkommenern Ausdruck suchen, als die gewonnenen Resultate menschlicher Forschung ihn bieten, geht fortwährend die Frage nach Wahrheit von Neuem hervor. Die Frage des Pilatus (Joh. 18, 38.) ist die Frage der Welt. Die Antwort gibt allein die Offenbarung (1 Cor. 2, 6 ff.).

die auf den früheren Stufen eine relative, bei der letzten vollkommenen Offenbarung aber eine absolute seyn muss (Joh. 7, 17. 8, 31 fg. vgl. Matth. 11, 28 ff.; Röm. 1, 16. vgl. 8, 2 ff.).

Diese Zweckmässigkeit der Offenbarung in ihrer geschichtlichen Erscheinung, insbesondere die wunderbaren Wirkungen des Evangeliums in der Welt sind dann wiederum ein äusseres Merkmal des göttlichen Ursprungs. Der Sieg des Christenthums über eine feindselige Welt, wie der Herr ihn in eigentlicher und parabolischer Rede auf das Bestimmteste, auch hinsichtlich des Ganges durch die Welt, geweissagt hat, der Sieg über alle Macht menschlicher Wissenschaft und irdischer Gewalt, blos durch die Kraft seiner Wahrheit und ihre Entfaltung in den segensreichsten Wirkungen ist eine thatsächliche Bestätigung des Zeugnisses ihrer ersten Verkündiger, dass es keine menschliche Weisheit sey. Vgl. auch T w e s t e n a. Schr. S. 353. 368 ff.

Anm. 6. Dogmatisch-kritische Bemerkungen über das Wesen und die Bedeutung der W u n d e r und W e i s s a g u n g e n.

1) B e g r i f f der Wunder.

a) Der b i b l i s c h e B e g r i f f ergibt sich aus den B e z e i c h n u n g e n und B e s c h r e i b u n g e n derselben in der Schrift. Sie heissen *α*) ganz allgemein a u s s e r o r d e n t l i c h e E r s c h e i n u n g e n oder T h a t s a c h e n: פְּלָאוֹת, נִפְלָאוֹת, daher Gegenstände der Verwunderung, des Staunens und Entsetzens: נוֹרָאוֹת (5 Mos. 10, 21. 2 Sam. 7, 23.), תְּמָהִין, תִּמְהַיָּא (Dan. 3, 32 fg. 6, 28.), *τέρατα, θαυμάσια* (Matth. 21, 15.) = *miracula*; *β*) Z e i c h e n göttlicher Wirksamkeit, die von menschlicher Kraft und Kunst nicht abgeleitet werden können (in denen man „Gottes Finger“ erkennen muss 2 Mos. 8, (15.) 19. vgl. Luc. 11, 20. od. seine „starke Hand“ oder den „Arm des Herrn“), Offenbarungen göttlicher Kraft und Herrlichkeit: *σημεῖα* (Joh. 2, 11. vgl. 12, 37.), אוֹתוֹת, מוֹפְתִים — ostenta, portenta, prodigia, monstra nach ihrer Urbedeutung; *γ*) Aeusserungen a u s s e r o r d e n t l i c h e r K r ä f t e *δυνάμεις*, גְּבוּרוֹת (meton. causae pro effectu, daher ihre Wirkungen:) *δ*) *ἔργα τοῦ θεοῦ* und *κ. ἐ. ἔργα:* Joh. 5, 36. vgl. V. 8 ff. 7, 3. 21. 10, 38. vgl. V. 25. 14, 10 fg. 15, 24. — Matth. 11, 2 ff. (vgl. Luc. 7, 18 ff.) werden diese W e r k e (*τὰ ἔργα τοῦ χρ.*) von Christus selbst als Beweise dargestellt, dass er „der sey, welcher kommen sollte“; vgl. Joh. 6, 14. (= *σημεῖα*) — Eine Beschreibung des Wesens und Zweckes der Wunder und somit zugleich eine Bestimmung des biblischen Begriffs der Wunder enthalten die Worte des Nikodemus Joh. 3, 2. vgl. 9, 30 — 33. 11, 37 ff. Matth. 8, 8 ff. 15, 28 ff. Luc. 8, 41 ff. u. a.

b) Theologische B e s t i m m u n g d e s B e g r i f f s. Schon T h o m a s A q u i n a s unterschied richtig die subjectiven Wunder

oder *miracula quoad nos* von den objectiven oder wahren Wundern, *miracula simpliciter* [10]), diese nach der spätern Terminologie miracula *absoluta*, jene *relativa*. 1) Die relativen Wunder (= *mirabilia, θαύμαστα, θαύματα*) sind Thatsachen, welche wir aus den uns bekannten Gesetzen, durch welche der Natur- und Weltlauf im Allgemeinen und Besondern bestimmt wird, nicht erklären können. Auch sie können den Glauben an Gottes Weisheit, Gerechtigkeit, und Güte beleben und befestigen, als Offenbarungen seiner Vorsehung, nicht blos der allgemeinen, sondern auch der speciellen, welche oft genug auch das scheinbar Unbedeutendste als Mittel zur Erreichung grosser Zwecke gebraucht und die Individuen auf Wegen, die dem menschlichen Auge unerforschlich waren, ihrem Ziele zuführt, welche Hülfe sendet und verderbliche Pläne zerstört, wo menschliche Kraft und Weisheit die Rettung für unmöglich hielt. 2) Die absoluten Wunder sind solche Thatsachen, welche überhaupt nicht aus natürlichen Ursachen, sondern nur von Gott abgeleitet werden können, wie die augenblickliche Heilung der schwersten organischen Krankheiten ohne Anwendung ärztlicher Mittel, die Erweckung anerkannt Gestorbener durch ein blosses Wort, die zuvor bestimmt angekündigte Auferstehung Jesu am dritten Tage nach der Kreuzigung durch seine Feinde. — Da das Wunder als solches nicht Wirkung natürlicher Ursachen (der causae secundae) ist, sondern übernatürlicher Einwirkung (der causa prima), durch welche der gewöhnliche Lauf der Natur zu heilsamen Zwecken unterbrochen wird und eine andere Richtung erhält oder die natürliche Kraft über das in ihr gegebene Maass gesteigert wird, wie diess die biblischen Wunder zeigen; so haben mehrere von den älteren und auch neueren Theologen die Wunder als widernatürliche Thatsachen bestimmt z. B. *J. Andr. Quenstedt* (Theol. did. polem. Viteb. 1685. fol.) P. I. p. 471 sq.: „*Miracula vera* et *proprie dicta* sunt, quae *contra* vim rebus naturalibus a Deo inditam cursumque naturalem, sive per extraordinariam Dei potentiam efficiuntur, ut cum - - aqua in vinum convertitur, mortui suscitantur etc." und *Buddeus*, Institutt. p. 245: „Operationes, *quibus naturae leges* ad ordinem et conservationem totius hujus

---

10) *Summa Theologiae* Quaest. 110. art. 4: „*Miraculum* proprie dicitur, *cum aliquid fit praeter ordinem naturae.* Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem *naturae* alicujus *particularis*, quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, *quod fit praeter ordinem totius naturae creatae.* Hoc autem non potest facere nisi Deus — — Sed quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis, ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae *nobis* notae per virtutem creatam *nobis* ignotam, est *miraculum quoad nos.* Sic igitur cum daemones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non *simpliciter*, sed *quoad nos*" - -.

universi spectantes *re vera suspenduntur.*" — Da aber die Wunder als Werke Gottes in einem Sinne, wie keine anderen, dargestellt werden und zu denken sind, der Wille des allweisen und allmächtigen Schöpfers und Herrn der Natur aber das Gesetz derselben ist und es keine von Gottes Willen unabhängige Ordnung der Natur geben kann; so kann auch nichts, was ihm dient und seine Zwecke fördert, an sich widernatürlich seyn, wie sehr es auch erscheine. Die durch die göttliche Einwirkung in dem ursprünglich geordneten, aber durch die Sünde freier Geschöpfe gestörten, Naturlaufe hervorgerufenen Veränderungen dienen nur zur Wiederherstellung der ursprünglichen, höheren Ordnung (Ap. G. 3, 12—26.) oder zur Erlösung. So stellt es die Schrift dar. Die Wirksamkeit der göttlichen Gnade, durch welche die Wiedergeburt des natürlichen Menschen, als Individuum wie als Gattung, bewirkt wird und ohne welche er überall geblieben seyn und bleiben würde, wie das Heidenthum bis auf den heutigen Tag ihn uns zeigt (Joh. 3, 3 ff. vgl. 1, 12 fg.), vergleicht der Apostel mit der That des Gärtners, der (allerdings abweichend von der gewöhnlichen Weise: *παρὰ φύσιν*) durch Einsetzung des wilden Gewächses in den Stamm des guten Oelbaums jenes veredelt (Röm. 11, 24. vgl. V. 17 ff.). Das Reis aber, durch welches der ganze Stamm des menschlichen Geschlechts veredelt und befruchtet werden sollte, ist das wunderbare Gewächs vom Stamme Davids (Jes. 11, 1 ff. Röm. 15, 8—12.). Die richtige Ansicht, dass durch das (wahre) Wunder nur die niedere Ordnung einer höheren dienstbar gemacht werde, finden wir schon in der alten Kirche, z. B. bei *Augustinus* de Civit. D. XXI, 8: „Quomodo est contra naturam, quod est voluntate Dei, quum voluntas tanti utique creatoris conditae rei cujuslibet natura sit?" Ziemlich angemessen bestimmt *J. W. Baier*, Compend. theol. posit. Proleg. c. II. §. 26. *Miracula* als „opera aut effectus *praeter* ordinem totius naturae creatae producti, quique non nisi divina virtute produci possunt." — Ich definire sie als *facta Deo digna, assequendo consilio gravissimo destinata, quorum ratio e viribus naturalibus omnino reddi nequit.* — Auch Leibnitz bekämpft die Ansicht, dass das Widergesetzliche zum Wesen des Wunders gehöre, *Theodicee* §. 206 fg. [11]) und eben

11) Die Hauptstelle hat Twesten mitgetheilt S. 371. Anm. — Nachdem Leibnitz in Uebereinstimmung mit Malebranche bemerkt hat, dass wie alle Werke Gottes seiner Weisheit angemessen seyn und zu seiner Verherrlichung dienen müssen, so auch die Wunder nur Mittel seyn können, einen höhern Plan, als das Gesetz einer höheren Ordnung, auszuführen, setzt er hinzu, dass er eben darum mit Malebranche nicht sagen möge, dass Gott durch sie die allgemeinen Gesetze ausser Kraft setze; Gott setze ein besonderes Gesetz nur durch ein anderes ausser Kraft, wenn die höhere Ordnung seine Anwendung fordere. Was aber die göttliche Ordnung erfordere, das könne nur der Regel der, in den allgemeinen Ge-

so *Tieftrunk,* Censur des protest. Lehrbegr. (2. Ausg. Berlin 1796.) 1. Th. S. 263 fg. [12]) Von den jetzigen Theologen vgl. besonders *Twesten,* Vorlesungen §. 24. S. 356 ff. u. II. 1. (§. 38.) S. 117 ff., *Nitzsch,* System §. 34., auch *Martensen* a. Schr. §. 117., der sich jedoch weniger auf eine Bestimmung des Begriffs einlässt, als die ökonomische Nothwendigkeit wunderthätiger Wirksamkeit des „freien Schöpfergottes" zeigt.

2) Dogmatische Eintheiluug der Wunder:

a) miracula *naturae* et *gratiae,* insofern die nur durch göttliche Einwirkung erklärlichen Veränderungen zunächst in der Sinnenwelt erfolgen (die meisten Wunder Mosis, Christi und der Apostel), oder in den Gemüthern der Menschen (wie die Berufung und Erleuchtung vieler Propheten, die Bekehrung des Paulus). Doch bezwecken jene als *σημεῖα* immer diese, und die letztern sind nach der Schrift selten ohne jene (*τέρατα* im engern Sinne) erfolgt; vgl. oben Anm. 2.

b) miracula *potentiae* et *praescientiae;* durch jene werden ausserordentliche Veränderungen in der äusseren oder innern Natur hervorgebracht, durch diese solche Veränderungen vorausgesagt, welche kein endlicher Geist aus eigner Kraft wissen kann, = Weissagungen, *vaticinia.* Auch die letzteren werden schon im A. T.

---

setzen mit inbegriffenen, Ordnung gemäss seyn. Das Kennzeichen der wahren, eigentlich so genannten Wunder, setzt er hinzu, sey diess, dass sie nicht aus der Natur der erschaffenen Dinge erklärt werden können.

12) „Das wirkende übersinnliche Wesen wird - - weder die Naturgesetze aufheben noch verwirren, sondern es wird sich der Natur, ihrer Form und Materie, bedienen müssen, um seine Wirkung hervorzubringen. — Das Wundersame besteht also nicht in dem Widernatürlichen, sondern in dem Aussernatürlichen [wie Thomas l. l. qu. 105. art. 5. Miracula definirt durch „omnia, quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus"]; indem das wunderthätige Wesen in der Sinnenwelt nach sinnlichen Naturgesetzen eine Wirkung hervorbringt, welche durch den ordentlichen Lauf der Natur nicht entstanden und durch blosse Naturkräfte und Naturkausalität nicht zu bewirken war. Die wunderbare Begebenheit gleicht einem willkührlichen Eingriffe in den Lauf der Natur, ohne ihn zu stören oder zu verrücken; nur dass dieser Eingriff und die Wirkung desselben nicht durch blosse Naturkausalität, sondern durch eine höhere Kraft nach den Gesetzen der sinnlichen Natur hervorzubringen ist." — — S. 265: „Auch muss man nicht denken, dass die Ursache des Wunders, insofern sie übersinnlich ist, an sich gesetzlos handelte. Unter Gesetzen muss alles gedacht werden, es gehöre zur sinnlichen oder übersinnlichen Natur; nur wir kennen die Gesetze der übersinnlichen Natur nicht; (ausgenommen das praktische Gesetz der Vernunft). Kännten wir auch die Wirkungsart der übersinnlichen Wesen, so würde uns eben das, was uns nur wundersam ist, als natürlich erscheinen; denn wir würden es auf Gesetze zurückführen, mithin erklären können" etc. Vgl. m. Offene Erklärung an die Evang. Kirche (welche eine kurze Gesch. und Darstellung des Wesens des Rationalismus enthält — Leipz. 1827. 8.) S. 84 f.

unter den Kriterien genannt, an welchen ein wahrer Prophet erkannt werden sollte (s. oben Anm. 5.), und der Erfolg im N. B. hat die Wahrheit der Prophetie des A. Bundes, der als solcher durchgehends einen prophetischen (beziehungsweise typischen) Charakter hat, bewiesen (Matth. 5, 17 fg. Luc. 24, 25 ff. Röm. 10, 4.).

Biblische Bezeichnungen der Weissagung: דְּבַר הַנָּבִיא, נְבוּאָה, מַשָּׂא, *προφητεία, λόγος τῆς προφ.* oder *προφητικός* u. a. (5 Mos. 18, 22. Jerem. 28, 9. 2 Chron. 15, 9. Matth. 13, 14. 2 Pet. 1, 19—21. Offenb. 1, 3. 22, 7 ff.); ausserbiblische: *μαντεία, προδήλωσις,* vaticinium, divinatio.

Theologische Bestimmung des Begriffs: *Döderlein* l. c. §. 16: *vaticinium* — praedictio rerum futurarum contingentium perspicua, quae eventu rata habetur, ähnlich Morus, Schott u. a., unter den älteren *Buddeus* l. I. c. 2. §. 6. p. 115. und *Hollaz,* Examen (ed. Rom. Teller) p. 112 sq., unter den neueren zu vgl. vornämlich *Twesten,* Vorlesungen S. 372 ff. — Ich definire *vaticinia* unter Bezugnahme auf die angeführten u. a. biblische Stellen als *perspicuae rerum futurarum earumque fortuitarum praedictiones, gravi editae consilio, quibus eventus respondet.* Beispiele Micha 5, 1. Jes. 53. Matth. 16, 21. Mehrere der Weissagungen sollen noch erfüllt werden, gehen aber unverkennbar ihrer Erfüllung entgegen z. B. Joh. 10, 16. vgl. Röm. 11, 25 fg. und Luc. 21, 24.

Durch die Merkmale der, durch ihren Zweck bedingten, Gotteswürdigkeit, der Deutlichkeit des Ausdrucks, der Zufälligkeit des Gegenstandes und der Wirklichkeit des Erfolgs, welcher sowohl Bewährung als der Natur der Sache nach in vielen Fällen auch erst der vollkommene Commentar der Weissagung ist, sind die biblischen Weissagungen unterschieden von verwandten natürlichen Erscheinungen auf dem Gebiete der Religion, von der Wahrsagerei des Heidenthums (*μαντεία*, divinatio) überhaupt, der natürlichen und künstlichen (wie schon Cicero sie in dem Hauptwerke *de divinatione* I, 6. eintheilt; vgl. über Bestimmung des Begriffs der divinatio c. 1 sq. c. 5 sq. c. 55 sqq., über das Orakelwesen insbes. *Plutarchus de Pythiae oraculis;* über die Wahrsagerei im heidnischen Orient schon 1 Mos. 41, 8 ff. 3 Mos. 19, 31. 20, 6. 27. u. a. a. besonders 5 Mos. 18, 10 ff. Jes. 44, 24 ff. vgl. 41, 20 ff.), so wie von der Ahnung (praesagium, praesagitio) und der Vermuthung (conjectura, conjectio, praesumtio).

3) Geltung der Wunder zum Beweise der Göttlichkeit der Offenbarung.

Die Wunder haben der Schrift zufolge 1) nur einen beding-

ten Werth; die Bedingung ihrer Geltung liegt in ihrem Zwecke, heilige Männer als Vermittler göttlicher Offenbarung zu beglaubigen, deren Inhalt als solcher nur eine Lehre seyn kann, welche auch nach ihrer innern Beschaffenheit als Gottes würdig erscheint: 5 Mos. 13, 2 ff. 18, 20 fg. Matth. 7, 15—23. 12, 27. 24, 24 fg. 2 Thess. 2, 8 ff. u. a. Es wird in diesen und anderen Stellen auch besonders hervorgehoben, dass angeblich neue Offenbarungen nicht in wesentlichen Widerspruch treten dürfen mit den früheren (vgl. 1 Joh. 4, 1 ff. und Gal. 1, 6 ff.), wie denn alle Offenbarungen des A. und N. B. in Wahrheit nur Entfaltungen des g. Gnadenbeschlusses der Welterlösung sind (vgl. oben Anm. 5.) — Aber bei dieser ihrer Bestimmung sind die Wunder und Weissagungen als nothwendige Begleiter einer wahrhaft göttlichen Offenbarung anzuerkennen, *a*) als Bedingungen des Eintritts einer neuen Epoche der religiösen Entwickelung. Nur durch solche Werke, „welche Niemand thun kann, es sey denn Gott mit ihm," kann ein Mensch, der eine sich auch durch die innere Kraft überzeugender Wahrheit und unleugbarer Güte empfehlende Lehre verkündigt, als göttlicher Gesandter beglaubigt, kann die Aufmerksamkeit der Welt auf ihn als solchen gerichtet, kann der durch ihn verkündigten Lehre der unentbehrliche Charakter der Untrüglichkeit und Unverletzlichkeit — als des Wortes Gottes — aufgeprägt, der in so ausserordentlicher Weise offenbarten und bezeugten Wahrheit schneller und allgemeiner, als sonst möglich, Eingang verschafft werden, indem die von derselben ergriffenen Gemüther bestimmt werden, die alte Religion zu verlassen und der neuen sich zuzuwenden; ein blos menschlicher Lehrer, auch der grösste, ist unfähig Stifter einer neuen, lebensfähigen Religion zu werden. Diese Bedeutung der Wunder ist in neuerer Zeit vornämlich in der Kantischen Schule anerkannt worden; vgl. oben Anm. 3. b. und c. und *Tzschirner,* Briefe eines Deutschen (herausg. von Krug) S. 63 f. 76 f. 119 fg. und *Ph. Ludw. Muzel*, Christophilos (Berlin 1830.) S. 67 ff. — Sie war aber auch in der Kirche jederzeit mehr und weniger anerkannt; hinsichtlich der alten Kirche vgl. *Neander,* Kirchengesch. 1. Bd. (1. Ausg. S. 96 ff.) 2. Ausg. S. 122 ff. und 4. Bd. S. 806 ff. und *Semisch,* Justin der Märtyrer 2. Th. S. 196 ff.; hinsichtlich der erneuerten Kirche *Luther* und unsere älteren Theologen [13]).

---

13) *Luther* z. B. in der Ausl. des Evang. am Tage der Himmelf. Christi (Marc. 16, 14—20.): „Hiervon ist zu wissen, dass solche Zeichen gegeben sind zum Zeugniss und öffentlicher Beweisung dieser Predigt des Evangelii, wie sie denn sonderlich im Anfange desselben stark haben gehen müssen, bis das Ev. in die Welt ausgebreitet worden, da sie nicht mehr so gemein seyn; wie auch nicht noth ist, nun diese Predigt schon durch alle Lande und Sprachen gangen. Wiewohl es wahr ist, dass allezeit die-

Diese in der Schrift ihnen zuerkannte Bedeutung haben aber die Wunder und Weissagungen, insofern sie als historisch beglaubigte Thatsachen fortzeugen, noch immer für den Gebildetsten wie für den Ungebildeten [14]), z. B. das Wunder der Auferstehung Christi; ist Christus nicht auferstanden, wie er es vorausgesagt und seine Jünger es bezeugt haben, so ist ebenso unser Glaube

---

selbe Kraft und Wirkung Christi in der Christenheit bleibet, dass, wo es noth wäre, auch noch wohl solche Wunder geschehen können." — — — „Darum ist nicht Wunder, dass sie nun aufgehöret, nachdem das Evangelium allenthalben erschollen und verkündiget ist denen, die zuvor nichts von Gott gewusst haben, die er hat müssen mit äusserlichen Wundern herzuführen und, als den Kindern, solche Aepfel und Birnen vorwerfen." Und in der Ausl. des VII. Cap. V. 22. 23. Ev. Matth.: „Wider die bestätigte Lehre soll man keine Wunder noch Zeichen annehmen, wie gross und viel sie immer geschehen mögen. Denn wir haben Gottes Gebot, der da vom Himmel geboten hat: Hunc audite, den Christum sollt ihr allein hören! Matth. 17, 5. 24, 24. Dazu haben wir auch diese Warnung, dass falsche Propheten kommen werden und grosse Zeichen thun, aber alle des Holzweges abführen, von Christo auf ander Ding. Darum ist kein andrer Rath dafür, denn dass man die Lehre wohl gefasst und allezeit vor Augen habe, so kann man fein alles darnach urtheilen" etc. — *Mart. Chemnitius,* ll. theol. de eccles. p. 132: „Miracula non debent *praeferri doctrinae* — neque enim *contra doctrinam a Deo revelatam* ulla miracula valere debent;" — *Gerhard,* II. theol. XII. p. 107: „miracula, si non habuerint doctrinae veritatem conjunctam, nihil probant;" — *Casp. Erasm. Brochmand* (Univ. theol. system. Hafn. 1633. 2 Voll. 4.) Vol. I. p. 286: „Ut opus aliquod sit *verum miraculum,* duo requiruntur. Unum est veritas *rei,* alterum est veritas *finis.* Veritatem *rei* quando requirimus, hoc volumus: sola illa opera admiranda vera miracula esse, quae *quod videntur esse, vere sunt* et quae *talia* sunt, *ut cujusvis creaturae etiam potentissimae virtutem excedant.* Notum enim est, quomodo diabolus et ejus satellites aemulantur maligne stupenda Dei opera. Veritatem autem *finis* quando ut adsit urgemus, hoc indicatum volumus, nulla opera, quantumvis maxime et supra modum admiranda, vera miracula esse, nisi veritati confirmandae serviant."

14) Dagegen zählt sie Ammon noch in der 3. Ausg. seiner Summa §. 17. wohl unter die „*subsidia* cognoscendae veritatis," aber „populo imprimis accommodata" vgl. auch *Bretschneider* Dogm. 2. Ausg. 1. Bd. S. 143: — „Hülfsmittel der Einführung und Verbreitung derselben, in wiefern sie den Dollmetscher (der Offenbarung) als einen Menschen von ausserord. Kräften darstellen, die Aufmerksamkeit auf ihn richten und der Denkart der Menschen, unter denen der Dollmetscher auftrat, angemessen sind" — und *Augusti*, System der chr. Dogm. §. 37. Den ersten Versuch, die Bedeutsamkeit der Wunder auf das Kindesalter der Christenheit zu beschränken, machte unter den neueren Theologen *W. Abr. Teller* in s. III. Exc. zu s. Ausg. v. *Thom. Burneti* de fide et officiis Christianorum l. (Halae 1786.): „*De usu argumentorum veritatis Christianismi ex miraculis et vaticiniis in ecclesia adulta*" p. 282 sqq. Das Resultat seiner ziemlich oberflächlichen Abhandlung spricht er p. 289 aus: „Ita infantiae adminicula admoventur, usque dum pedibus suis firmiter stare possit, quibus statura et annis processis non amplius opus est. Quae si cum adultiore aetate Christianismi comparemus, sequitur, nos istis miraculorum auxiliis et posse carere et debere ipsamque praestantiam religionis nobis intuendam esse".

eitel, wie ihre ganze Predigt, und es ist keine Erlösung gestiftet: 1 Cor. 15, 14 ff. [15])

---

15) Vgl. die merkwürdige Erklärung des *Faustus Socinus* in s. Epist. ad D. *Matthaeum Radecum*, Gedanensem Secretarium (abgedr. in *Ad. Tribbechovii* Hist. Naturalismi. Jenae 1700. 4. p. 53—62.), wo er nach einer kurzen Biogr. des Naturalisten *Franc. Puccius*, der zuletzt wieder zur kathol. Kirche zurückging, am Schlusse des Br. p. 61 sq. noch eine Frage des Freundes über den Geistlichen Stand und die Wunder beantwortet: „Hinc igitur initium sumam ad primas tuas literas respondendi, quae in eis contra externum Ecclesiae ministerium disputas. Nam certe in illis nullam neque esse posse hodie externam Ecclesiam una cum Puccio te sentire ostendis; quae res tandem illi causa fuit ad papatum revertendi. Utebatur ipse iisdem ferme rationibus, quibus tu uteris, et potissimum hoc unum urgebat, post collapsum externae Ecclesiae statum, necesse esse ad eundem erigendum, ut aliquis vel aliqui divinitus excitentur, ita ut ex *signis* i. e. *prodigiis* seu *miraculis manifestis* id appareat ac *coelitus confirmetur*, quemadmodum antea factum est, cum primum is status erectus fuit. Ego vero mihi videor aliis meis ad te literis hanc rationem satis convellisse. Explicabo tamen h. l. aliquantum apertius, quid mihi velim. Dico igitur, longe diversam esse rationem ejus temporis, cum primum Ecclesia externa erecta fuit, et cum postea corrupta est, et hoc pacto ejus status verus ac legitimus labefactatus atque collapsus. Antequam enim erigeretur externa Christi ecclesia, *necesse fuit ejus doctrinae*, unde Ecclesia constat, *hominibus*, qui ipsa Ecclesia futuri erant, *fidem facere*, utpote novae atque inauditae, quaeque ab iis religionibus, quae tunc in mundo erant, non solum plurimum aberat, sed magna ex parte eis ex diametro, ut dicitur, adversabatur easque penitus convellebat. *Nec tantum propter eos, qui tunc erant, sed propter alios omnes, qui usque ad hujus seculi finem futuri erant, omnino oportebat eam doctrinam tot ac tantis divinis testimoniis confirmari, ut nemo deinceps de ea merito dubitare posset.* Et sane, *si Apostoli* et ipse *Christus*, qui tamen universam doctrinam non per se ipsum protulit, sed per App. non contemnenda ex parte eam publicavit, *ad suam praedicationem sine ullis miraculis accessisset* seque *divinitus* missum fuisse variis rationibus non *aperte confirmasset*, oleum, ut est in proverbio, et operam facile perdidisset, *nec nisi fortasse paucissimos aliquot ad disciplinam suam amplectendam pertraxisset.* Neque enim ejus disciplina certis quibusdam in principiis cum aliis conveniebat, ex quibus manifeste ipsa comprobare [tur]. Imo cum ejus doctrina concederet, principia ejus disciplinae, sub qua ipse Christus natus erat et quae tamen per ipsam ex parte aboleri debebat et tota aliqua ratione immutari, esse ab ipso Deo profecta i. e. sacras V. Ti literas, sive quae illis comprehensa erant, divinitus tradita fuisse, *necessarium plane erat*, *ipsam Christi doctrinam admirabili praeter modum ratione aliqua confirmari, ejusque auctorem similiter Deum esse, evidentibus documentis demonstrari*, praesertim cum, quidquid ex principiis illis ad eam comprobandam peti poterat, mysteriis quibusdam esset involutum ac coelesti quadam explicatione indigeret. At vero post collapsum externae Ecclesiae statum i. e. veram Jesu Christi et Apostolorum ejus doctrinam in publicis coetibus abolitam, non principia modo ipsius doctrinae, sed, ut magna pars sentit eorum, in quibus eam instaurare multi curant, ipsa etiam universa doctrina literis consignata permansit, quibus omnes *ut divinitus traditis* assentiuntur, quaeque adeo sunt apertae, ut facile unusquisque eam, quantum necesse est, inde petere queat.“ Vgl. m. Offene Erklärung an d. Ev. K. S. 28 ff.

§. 6.

Nothwendigkeit der Geheimnisse in einer wahren Offenbarung.

Wie die Offenbarung, wunderbar an sich, nur durch Wunder im wahren Sinne in der Welt sich bewähren konnte (Matth. 11, 2 ff. Joh. 3, 2. — §. 5.), so würde sie auch ihren Zweck, die Bildung der Menschen in ihren höchsten Angelegenheiten zu fördern und zu vollenden, nicht erreichen können ohne *Geheimnisse*. Denn wenn ein göttlicher Unterricht die dem Menschen zu seinem Heile nothwendigen, von der blossen Vernunft wohl gesuchten und geahnten, aber nicht sicher und befriedigend erkannten oder erkennbaren, Wahrheiten enthalten muss; so ist damit schon diess ausgesprochen, dass darin *Geheimnisse* im *gewöhnlichen biblischen* Sinne des Worts (Matth. 13, 11. und Parall., Röm. 11, 25. 16, 25. 1 Cor. 4, 1. 15, 51. vgl. 2, 7. Eph. 1, 9 ff. Col. 1, 26. vgl. 4, 3. 1 Tim. 3, 9. 16.) nicht fehlen können, nämlich *Lehren, Rathschlüsse oder Fügungen, welche vor dieser ausserordentlichen Bekanntmachung den Menschen entweder noch gar nicht oder doch nicht hinlänglich* (deutlich und gewiss) *bekannt waren.* Aber auch im wissenschaftlichen (*philosophischen* oder *dogmatischen*) Sinne müssen wir Geheimnisse in einer aus ausserordentlicher göttlicher Offenbarung stammenden Religionslehre erwarten, — *solche Lehren, deren Wahrheit die menschliche Vernunft auf ihrer jetzigen Entwickelungsstufe*, wenn sie gleich ihren Denkgesetzen nicht widerstreiten, *nicht oder doch nicht vollkommen begreifen kann*, die also, wie man richtig sagt, zwar nicht *wider* aber doch *über* die Vernunft sind. Denn wohl wird auch eine göttliche Offenbarung sich den Menschen in Worten und Erscheinungen kundthun, welche sie verstehen und deuten können, aber aus einer unsichtbaren Welt stammend, leitet sie den Geist des Menschen eben dahin und enthüllt Gegenstände, welche ihrem ganzen Wesen, Grunde und ihrer Möglichkeit nach, auch dem durch sie gerichteten und geschärften Geistesauge

auf unserer jetzigen Lebensstufe nicht völlig anschaulich und begreiflich werden *können*, auch nicht *dürfen*, weil zu unserer freien, sittlichen Entwickelung diess ein nothwendiges Erforderniss ist, dass wir in dieser irdischen Vorschule im Glauben, nicht im Schauen der ewigen Welt wandeln. So hatte das alte Testament seine Geheimnisse, welche das neue erklärt hat, und wie jene die Stimmung der Sehnsucht und des Verlangens nach der neuen, herrlichern Zeit in den Gemüthern der Frommen nährten: so lassen auch die Geheimnisse des neuen Testaments uns nicht vergessen, dass wir Pilgrimme sind in einer fremden Welt, und wecken und erhalten in den kindlich ergebenen Gemüthern der Gläubigen das stille Verlangen und die frohe Hoffnung der ewigen Heimath, wo die unerforschliche Weisheit des Allmächtigen die Geheimnisse unsers eignen Wesens, die Räthsel seiner Führungen und Schickungen in dieser Welt und die verborgene Herrlichkeit des ewigen Reichs offenbaren wird (1 Cor. 13, 12. Röm. 8, 18 ff. 2 Cor. 5, 1 ff. Phil. 3, 20 f. 1 Joh. 3, 2. — Hebr. 11, 1—3. 13 ff. 12, 22 ff.).

Anm. 1. *Μυστήριον*, *Geheimniss*, [sonst von Einigen abgel. v. מִסְתָּר, res abscondita] von *μύειν*, claudere, also = aliquid clausum, absconditum; so erklärt auch Festus *τὰ μυστήρια* durch *seclusa sacra.* — Andere leiten das Wort ab v. *μυέω*, ich weihe ein in die Mysterien durch Unterricht oder Ceremonie; allein offenbar ist diese Wurzel selbst eine abgeleitete und würde eine Form geben, wie *μυητήριον* oder *μύητρον*. *Μυστήριον* war bei den Profanscribenten etwas der Menge Verborgenes, was nur den Eingeweiheten bekannt gemacht wurde; man s. *Diodor. Sic.* IV, 15. u. 25. Die Eingeweiheten (*μύσται* = *μεμυημένοι*), welche durch Symbole verschiedener Art sich kenntlich machten und Zugang zu den geheimen Versammlungen erhielten, waren verbunden davon gegen die uneingeweihete Menge zu schweigen; darauf deutet Suidas hin in seiner einseitigen Erklärung s. h. v.: *μυστήρια ἐκλήθησαν παρὰ τὸ τοὺς ἀκούοντας μύειν τὸ στόμα καὶ μηδενὶ ταῦτα ἐξηγεῖσθαι.* — Im Hebräischen סוֹד, im Chald. רָז (Dan. 2, 18 f. 4, 6. = ܐ̈ܪܙܐ, auch ܐܪܙ und ܐܪܙܢܘܬܐ Ephraem. Syr. Opp. T. I. p. 130. — Jacob. Edess. — Rabb. רָזָא). Die Lateiner sagen auch *initia*, daher initiare, initiatio.

Anm. 2. Entwickelung der verschiedenen Bedeutungen des Worts *μυστήριον* im N. T.

Obwohl das N. T. Wesen und Ursprung des Evangeliums in die Offenbarung des Geheimnisses von der Erlösung (*ἀποκάλυψις μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου* Röm. 16, 25 fg. vgl. 1, 16 fg. 1 Cor. 2, 1 ff. Eph. 1, 9 ff. 3, 3 ff. Col. 1, 26 ff. vgl. 2, 2., 4, 3. 1 Tim. 3, 16.) und die charakteristische Erkenntniss der wahren Jünger Christi in die Erkenntniss der Geheimnisse des Reiches Gottes (*γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν:* Matth. 13, 11 fg. vgl. 11, 25 ff. 1 Cor. 2, 6 ff. 4, 1. 1 Tim. 3, 9.) setzt; so erkennt es doch den Unterschied esoterischer und exoterischer Religion nicht an, auch nicht Matth. 13, 11; denn Einigen wurde die Erkenntniss der Geheimnisse des Reiches Gottes deswegen nicht zu Theil, weil sie sich selbst verschlossen und mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören wollten (a. St. V. 13 ff. vgl. 1 Tim. 2, 4 ff.).

Μυστήριον ist im N. T. 1) nach der ursprüngl. und allgem. Bedeutung des Worts überhaupt etwas Geheimes = Verborgenes, Unbekanntes, namentlich Lehren, Fügungen und Begebenheiten, welche vor der göttl. Offenbarung den Menschen unbekannt waren, ohne an sich unfasslich zu seyn (*κεκαλυμμένα, ἀποκεκρυμμένα, σεσιγημένα*); insbesondere heisst *μ.* der ewige, der Welt verborgene, Rathschluss Gottes, die Menschen durch Christum zu erlösen (Röm. 16, 25 fg. u. a. oben a. St.), dann auch künftige Begebenheiten, die uns nur durch göttl. Offenbarung bekannt sind: z. B. die einstige allg. Bekehrung des Volkes Israel erst nach dem Eingange der Heiden (Röm. 11, 25.), die einstige allg. Verklärung der Entschlafenen in Christo (1 Cor. 15, 51. vgl. 2, 7 fg.).

2) Oefters bedeutet es auch, in natürlicher Anwendung der Urbedeutung, etwas Geheimnissvolles im engern, wenn auch nicht absoluten, Sinne: a) ganz allgemein 1 Cor. 13, 2. vgl. V. 8 ff., b) specieller *α*) 1 Cor. 14, 2: *λαλῶν γλώσσῃ - - πνεύματι λαλεῖ μυστήρια,* unverständl. Worte, wenn nicht die deutende *προφητεία* dazu kommt V. 3 ff.; eben so sinnbildliche Gegenstände, wie *τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων* Apoc. 1, 20. — *τῆς γυναικός* c. 17, 7. (sensus arcanus) *β*) Ephes. 5, 22. u. 2 Thess. 2, 7. (arcana ratio et efficacia).

Anm. 3. Geheimnisse im wissenschaftlichen (philosophischen oder dogmatischen) Sinne.

Der wissenschaftliche, im Wesentlichen dem biblischen entsprechende, Gebrauch des Wortes *mysterium* schliesst sich doch mehr an den zuletzt bemerkten an, indem man im Allgemei-

nen Geheimniss nennt, was die Fassungskraft des menschlichen Geistes übersteigt (quod excedit limites mentis humanae). Bei so allgemeiner Fassung unterscheiden wir nach der Verschiedenheit der Quelle, des Inhaltes und der Form verschiedene Arten der Geheimnisse:

a) nach der Quelle natürliche und positive Geheimnisse. Die erstern sind solche, welche auch die Philosophie wie alle menschliche Wissenschaft anerkennen muss (daher auch mysteria philosophica s. rationalia genannt). Es sind diess die Grundbegriffe, in deren Grenzen sich unser ganzes geistiges Leben bewegt, (*initia* et principia vitae, wie Cicero sagt) die theoretischen und praktischen Grundsätze, auf welchen unsere wissenschaftlichen Gebäude ruhen, unmittelbar gewiss, aus keinem andern Satze weiter abzuleiten oder beweisbar, die Axiome und Postulate oder nothwendigen Voraussetzungen, welche die Grundlage alles weitern Denkens bilden, die wir annehmen müssen, wenn wir nicht mit uns selbst und allem höhern Leben in der Welt in Widerspruch treten wollen, z. B. die Annahme der Freiheit des menschlichen Willens beim Glauben an Gottes allwaltende Vorsehung, die Annahme eines unmittelbaren gegenseitigen Verhältnisses der Seele zum Körper, des Gedankens zu den Regungen des Gefühls und Willens. — Die positiven Geheimnisse, von welchen hier vorzugsweise die Rede ist, sind die Grund-Thatsachen und Lehren der Offenbarung, welche der Geschichte wie der Erfahrung zufolge nicht Ergebnisse menschlicher Kraft und darum auch natürlicher Weise nicht ganz erklärbar, aber nothwendige Voraussetzungen alles christlichen Denkens und Lebens sind (nach Hollaz „res divinae et supernaturales, quae rationi sibi relictae sunt ignotae, inevidentes, nostrae tamen salutis causa divinitus revelatae.")

b) Nach dem Inhalte sind zu unterscheiden theoretische, praktische und historische Geheimnisse, jenachdem die Gegenstände Glaubenssätze (Dogmen, *κ. ἐ.* mysteria fidei genannt, z. B. das Dogma von der h. Dreieinigkeit), oder sittliche Veränderungen (z. B. die Wiedergeburt des natürlichen Menschen nach Joh. 3, 5—8.), oder äussere Thatsachen sind (z. B. die Gesetzgebung auf Sinai, die Geburt des Heilandes, die Ausgiessung des h. Geistes und alle eigentlichen Wunder, die daher auch sichtbare Geheimnisse: *sacramenta visibilia* — *μυστήρια ὁρατὰ* genannt worden sind).

c) Nach der Form oder ihrem Verhältniss zur menschlichen Fassungskraft unterscheidet man absolute und relative Geheimnisse. Jene sind Lehren oder Thatsachen, welche die menschliche Fassungskraft an sich überschreiten (quae limites mentis humanae omnino excedunt), wie die Schöpfung

der Welt durch blossen Willensakt, die Menschwerdung des Sohnes Gottes — 1 Tim. 3, 16. —, das Walten Gottes in zahllosen einzelnen Fällen — Röm. 11, 33 fgg. u. Hiob 11, 7 fgg. —, die Lehre von der Erlösung der Menschen durch den Mittlertod Christi u. a. Die relativen Geheimnisse sind solche, welche nur die beschränktere Fassungskraft der Menge überschreiten, sey es wegen Mangels an Gaben oder an Ausbildung derselben (quae vulgus non perspicit sive ob mentis imbecillitatem sive ob institutionis defectum). Wie die Mysterien der Griechen und Römer solche nur für die Uneingeweiheten waren und die Mysterien geheimer Gesellschaften, die Productionen der natürlichen Magie u. a. für alle Unkundigen es noch heute sind; so sind alle eigenthümlichen Lehren der Offenbarung (von den Theologen articuli puri genannt) der Welt oder der Gesammtheit der natürlichen Menschen Geheimnisse, so lange und in so fern als sie sich dem Lichte der Offenbarung und der mit ihr verbundenen Wirksamkeit des göttlichen Geistes verschliessen (Matth. 13, 11 fg. vgl. 1 Cor. 2, 6—16.); die Lehre von Einem Gott, durch dessen allmächtigen Willen allein die Welt entstanden ist u. Alles, was in ihr ist, erhalten und regiert wird, war auch den gebildeten Griechen und Römern ein Geheimniss, das sie als einen vernunftwidrigen Wahn, als Aberglauben mit allen Waffen der Satyre gegen die Verkündiger des Evangeliums Jahrhunderte hindurch bekämpften, und anders ist es noch heute nicht ausserhalb der Grenzen der Kirche, — und innerhalb derselben wurden die Grund-Thatsachen und Lehren der Offenbarung allen denen wieder Geheimnisse, welche dem bildenden und heiligenden Einflusse des Evangeliums sich durch Unglauben oder Aberglauben entziehen; der Naturalist unter uns bekämpft das Christenthum eben so entschieden und bitter, als vana et prava superstitio, wie der Heide. Wer die Krankheit unsers Geschlechts, das natürliche Verderben in seiner Tiefe und Grösse, und die Unmöglichkeit der Selbsterrettung nicht erkennt, der muss das Evangelium von der Erlösung der Welt durch den Gottmenschen als Aberglauben verwerfen, wie einst die Juden (Matth. 9, 12 fg. Luc. 5, 31 fg. Joh. 3, 3 ff. vgl. 1, 10 ff.), — und wer nicht den vollen Glauben hat an die absolute Macht des Einen barmherzigen Gottes und an die hülfreiche Nähe des Einen Mittlers zwischen Gott und den Menschen, der wendet sich natürlicher Weise wieder an vermeintlich näher stehende Vermittler göttlicher Hülfe und knieet vor den Bildern entschlafener Menschen, wie der Grieche und Römer vor den Statuen seiner Götter und Genien. Wie das Evangelium in ursprünglicher Reinheit die menschliche Vernunft gebildet und das Heidenthum zerstört hat überall, wo es im Glauben aufgenommen worden ist, so kehren, nur in veränderten Formen, die heidnischen Superstitionen wieder überall, wo das Licht

der durch das Evangelium gebildeten Vernunft sich wieder verdunkelt.

Anm. 4. Apologetisch-kritische Bemerkungen.

Nur der entschiedene Naturalismus ist eines absoluten Verwerfungsurtheils über alle Geheimnisse in der Religion fähig. — Sie sind verworfen worden: als unvereinbar mit dem Begriff einer göttlichen Offenbarung, deren Inhalt nicht dunkel, noch weniger unbegreiflich seyn dürfe; als unvereinbar mit der Würde der menschlichen Vernunft, welche solche Lehren als widersinnig oder doch nutzlos zurückweisen müsse; als Erzeugnisse falscher Deutung der h. Schrift oder gar als Erfindungen hierarchisch-politischen Betrugs. — Die Summe aller Missverständnisse findet sich bei einem der gelehrtesten und einflussreichsten deistischen Gegner *John Toland* († 11. Mai 1722.), der in seiner Schrift: *Christianity not mysterious* (Lond. 1696. 3. Ausg. 1702.) zu beweisen suchte, dass in dem Evangelium nichts wider, aber auch nichts über die Vernunft sey und dass keine christliche Lehre eigentlich (properly) ein Geheimniss genannt werden könne. Lehrreiche Mittheilungen aus dieser und anderen Schriften dieses Mannes, der wie viele seiner Gesinnungsgenossen Christ seyn wollte, anfangs es auch wohl wirklich war, gibt *Lechler,* Gesch. des Engl. Deismus (Stuttg. u. Tübingen 1841. 8.) S. 180 ff, und Anhang S. 463 ff. — Unter den neueren rationalistischen Gegnern steht auf der tiefsten Stufe *Fr. Heinr. Gebhard,* die letzten Gründe des Rationalismus (Arnstadt 1822. 8.), dessen Kampf zwar vorzugsweise dem Wunderbegriff gilt, doch aber zugleich, wie natürlich, auch dem Geheimniss; vgl. S. 6.

Der §. schon zeigt, dass eine wahre Offenbarung nicht blos relative Geheimnisse enthalten müsse, um den Fortschritt der menschlichen Erkenntniss der göttlichen Dinge zu vermitteln, sondern auch absolute Geheimnisse, wenn ihr Inhalt überhaupt religiös seyn oder das Verhältniss der Welt und insbesondere des Menschen zu Gott und seinem unsichtbaren Reiche berühren sollte. Diese Geheimnisse der geoffenbarten Religion sind aber wesentlich nicht anderer Art, als die natürlichen (Anm. 3. a.), und gleichen ganz den Axiomen und Postulaten der Philosophie; wie diese als nothwendige Voraussetzungen die Bedingungen und Grundlagen, die Anfangs- und Endpunkte, im prägnanten Sinne die Initia alles menschlichen Wissens sind, so sind auch die Geheimnisse der christlichen Offenbarung nothwendige Voraussetzungen des christl. Glaubens, die Bedingungen und Grundlagen alles christ. Denkens und Lebens, die Axiome und Postulate der durch göttlichen Unterricht gebildeten Vernunft. Denn

a) sind sie gegründet theils in unmittelbaren Thatsachen un-

sers Bewustseyns — in allgemeinen und nothwendigen Ideen —, theils in unleugbaren Thatsachen der heil. Geschichte, und stehen in unlösbarem Zusammenhange mit anderen wesentlichen Lehren und Thatsachen der Offenbarung; man kann sie nicht verwerfen, ohne das ganze Gebäude der christlichen Lehre anzugreifen und zu gefährden. Z. B. Wer die göttliche Würde Christi leugnet, das ewige Wesen und geheimnissvolle Verhältniss des Sohnes Gottes zum Vater (Matth. 11, 27. vgl. Joh. 1, 1 ff. 17, 5. u. a.), dem sind, gleich wie den Juden, die ihn verwarfen, alle seine Erklärungen über sein vorirdisches und übermenschliches Wesen und Wirken so unbegreiflich, wie anstössig, ja sie müssen ihm als schwärmerisch oder gotteslästerlich erscheinen (Joh. 8, 55 ff. 10, 30 ff. u. a.). Ohne die Voraussetzung der Wahrheit jener Aussprüche des Herrn über sein Wesen, ohne den Glauben an das seit den Tagen der Apostel als die Grundfeste der Wahrheit anerkannte grosse Geheimniss der Menschwerdung des Sohnes Gottes (1 Tim. 3, 16. vgl. Joh. 14, 1 ff.) wird die ganze evangelische Geschichte zur Mythe; die natürliche und nothwendige Consequenz solchen Unglaubens ist eine Behandlung der chr. Geschichte und Lehre wie die von Dav. Fr. Strauss und seinen Genossen, oder, wie die Apostel schon bestimmter sagen, Wider-Christenthum (1 Joh. 4, 3. vgl. 2, 18 ff. 2 Joh. V. 7.). — Vor seinem Hingange verhiess der Herr seinen Jüngern, denen er die Fortführung seines Werks übertrug, eine ausserordentliche Erleuchtung und Ausrüstung durch den heil. Geist; sie sollten ein göttliches Werk, die Gründung der Kirche in einer feindseligen Welt, die den Herrn selbst gekreuzigt hatte, nicht mit ihrer schwachen menschlichen Kraft vollbringen (Joh. 14, 12 ff. 15, 26 fg. 16, 12 fg. Luc. 24, 49. Ap. G. 1, 4 ff.). Die Verheissung ging in Erfüllung in wunderbarer Art, und gleich ausserordentlich, wie er angekündigt worden, war der Erfolg; die vordem befangenen und glaubensschwachen Jünger waren seit jenem Ereigniss in Wahrheit ganz andere Menschen, sicher im Glauben und voll freudigen, unerschütterlichen Muths (Ap. G. 2 ff.). Wird nun aber jenes Ereigniss, wie es von den Gegnern ausserordentlicher Offenbarung geschehen ist, für ein pur natürliches, für eine durch ungewöhnliche Naturerscheinung verursachte Gemüthsaufregung der Jünger erklärt und somit die wunderbare Wirksamkeit des h. Geistes, des verheissenen Parakleten, geleugnet: so wird die Wahrheit der ganzen Erzählung von der Begeisterung der Apostel in Frage gestellt, und die Jüdischen Spötter am Pfingstfeste hätten wohl Recht (Ap. G. 2, 12 ff.). Wer nicht ein wunderbares, geheimnissvolles Ereigniss, wie es die Verheissung Christi erwarten liess, darin erkennt, muss entweder annehmen, dass die Apostel schwärmten, oder die Erzählung für einen Mythus halten. Beiden

Annahmen aber liegt die Voraussetzung zum Grunde, dass die Verheissung Christi nicht in Erfüllung gegangen sey. — Der Glaube an diese Erfüllung, ohne welche auch die plötzliche Umwandlung der Jünger, ihre Ausrüstung zur Führung des Apostolats, unerklärlich wäre, ist demnach für den Christen ein Postulat seines religiösen Bewustseyns. Dasselbe gilt von allen geheimnissvollen Erscheinungen, Thatsachen und Lehren, welche in dem Kanon bezeugt sind.

b) Schon die (unter *a.* und Anm. 3.) angeführten Beispiele zeigen, dass die Geheimnisse des Christenthums nicht, wie manche Gegner sie dargestellt haben, absolut unverständliche Sätze sind, bei denen man sich nichts denken könnte oder zu deren Annahme keine hinreichenden Gründe vorhanden wären; das Geheimnissvolle ist nicht zu verwechseln mit dem Sinnlosen, Ungereimten und Grundlosen. Die biblischen Geheimnisse sind, wenn wir zunächst hier an die theoretischen denken, Lehren, welche in den Thatsachen der Offenbarung wie des christlichen Bewustseyns vollkommen begründet sind, aber nicht vollständig d. i. nach allen ihren Beziehungen und Bedingungen erkannt und gefasst werden können (quorum non potest esse plena eaque distincta cognitio). So kann der Glaube an die persönliche Freiheit nicht aufgegeben werden ohne Verleugnung der persönlichen Würde, ohne fortwährenden Widerspruch des Gewissens und der göttlichen Offenbarungen vom ersten bis zum letzten Buche, wie ohne die verderblichsten Folgen für das sittliche Leben, da die Leugnung der persönlichen Freiheit folgerichtig das Individuum auch von jeder Selbstverantwortung entbinden müsste; und doch ist die Vereinbarkeit der individuellen Freiheit mit dem allumfassenden Walten der göttlichen Vorsehung in ganz befriedigender Weise nicht nachweisbar, und ohne Bewustseyn eines Widerspruchs glauben wir mit dem Apostel (Phil. 2, 13.), dass Gott es ist, der in uns beides wirkt, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen. — Dass aber der natürliche Mensch, dessen Vernunft noch der Bildung durch göttlichen Unterricht entbehrt oder welcher sich derselben entzieht, unfähig sey, auch die relativen Geheimnisse der Offenbarung zu verstehen, ist oben (Anm. 3. *c.*) schon bemerkt worden und selbstverständlich, eben so wie dass dem rohen Verstande des Schülers die Resultate höherer Wissenschaft Aenigmen sind und bleiben so lange, bis sein Geist die zum Verständniss erforderliche Bildung erlangt hat.

Die christlichen Theologen und Philosophen, welche nicht blos die Wirklichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit von Geheimnissen im engern Sinne in der Offenbarung anerkannten, haben ähnliche Gedanken gewöhnlich ausgesprochen in dem Satze, dass dieselben zwar über, aber nicht gegen die (erleuchtete) Ver-

nunft seyen. So nach dem Vorgange vieler früherer Theologen *Quenstedt* in Wittenberg († 22. Mai 1688.), Theol. didactico-polem. (1701.) I. p. 43: 1) Articuli fidei non *in se* sunt *contra* rationem, sed solum *supra* rationem; *per accidens* vero fit, ut sint etiam cont. rationem, quando ratio judicium sibi de illis sumit ex suis principiis nec sequitur lucem verbi, sed eosdem negat et impugnat; 2) articuli fidei sunt non solum *supra*, sed et *contra* rationem corruptam et depravatam, quae illos stultitiam esse judicat. Aehnlich *J. W. Baier* († als Gen. Sup. in Weimar 1695.), Compend. theol. pos. Proleg. c. II. §. 21. not. c. *J. Fr. Burg* († 1766 als Ob.-Cons.-R. u. Prof. Theol. an den ev. Gymnasien in Breslau) in den trefflichen Institutt. Theol. theticae (ed. 2. Vratisl. 1746.) Praecognita c. III. §. 17., wo er zu den Kriterien wahrhaft göttlicher Offenb. auch zählt sublimitas dogmatum supra rationem, non tamen contra rationem.

Unter den späteren Theologen ist besonders beachtenswerth *J. A. Heinr. Tittmann*, über Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus (Leipz. 1816.) §. 122 ff. Vgl. die lehrreiche historisch-kritische Darstellung bei *Twesten*, Vorlesungen §. 31. (3. Ausg.) S. 473 ff. mit §. 25. S. 379 ff. und *Stäudlin*, Gesch. des Rationalismus und Supernaturalismus (1826.) S. 399 ff.

Unter den früheren christlichen Philosophen machen wir vornämlich aufmerksam auf *Leibnitz, de la conformité de la foi avec la raison* p. 32: La distinction, qu'on a coûtume de faire entre ce qui est *au dessus de la raison* et ce qui est *contre la raison*, s'accorde assez avec la distinction, qu' on vient de faire entre les deux especes de la necessité. Car ce qui est contre la raison, est *contre les verités absolument certaines et indispensables;* et ce qui est au dessus de la raison est *contraire seulement à ce qu'on a coûtume d'experimenter ou de comprendre.* C'est pourquoi je m'etonne, qu'il y ait des gens d'esprit, qui combattent cette distinction, et que M. Bayle soit de ce nombre. Elle est assurement très bien fondée. Une verité est au dessus de la raison, quand nôtre Esprit (ou même tout Esprit creé) ne la sauroit comprendre: et telle est, à mon avis, la Sainte Trinité, tels sont les miracles reservés à Dieu seul, comme par exemple la Création: tel est le choix de l'ordre de l'univers, qui dépend de l'harmonie universelle et de la connoissance distincte d'une infinité de choses à la fois. Mais une verité ne sauroit jamais être contre la raison etc."; vgl. *Philosophia haeresium obex* auctore *Chr. Gottl. Joechers*, Prof. Lips. (Lips. 1732. 4.) p. 65 sq.: „Constat, nos mysteria neutiquam e religione tollere, cum nihil aliud defendimus, quam istud: rationem in mysteriis nihil *quod secum*, nihil *quod cum evidentibus naturae principiis pugnet*, deprehendere; etsi utraque manu largiamur, multa in iis occurrere, *quae ejus captum*

longissime transcendunt, neque ab ea capi penitus possunt. Tantum abest, ut hoc philosophus neget, ut potius inter *revelationis genuinae criteria* et hoc connumeret, eam talia continere, quae homines recto rationis usu assequi nequeunt, quum Deus, ens sapientissimum, nil frustra agere possit, quod acturus esset si revelationem non mysteriis distingueret et illustraret. Quis, quaeso, docuit homines ita argumentari: quae cum ratione conveniunt, seu ea, in quibus ratio non deprehendit *ἀσύστατα*, non sunt mysteria? Nemo profecto. Operam igitur oleumque perdidit anonymus Anglus [Joh. Toland], autor libelli *Christianity not mysterious* [Londini 1696. 8. bis, ed. 3. 1702 cum auctoris nomine], qui ut evinceret, religionem et rationem haud dissentire, omnia prorsus in religione mysteria negare aggressus est. Sed non opus est viro docto, Sisyphium istud saxum volvere. Possunt enim mysteria et ratio simul quam optime consistere, neque haec ideo tollenda est, ut ista recipere liceat."

Ueber Lessings Ansicht s. die Mittheilungen oben §. 5. Anm. 3. a.

§. 7.

Perioden und Charakteristik der biblischen Offenbarungen.

Jede Mittheilung setzt Empfänglichkeit voraus; darum muss auch die göttliche Wirksamkeit zur Erziehung der Menschheit der zeitigen Bildung der Menschen und ihren Bedürfnissen entsprechen, um verständlich und einflussreich, folglich zweckmässig zu seyn. Es wird also auch die *geoffenbarte Religion* Grade der Vollkommenheit zulassen (Matth. 5, 17 ff. 19, 8 ff. u. a.), und es lässt sich nach den vorliegenden heiligen Urkunden eine bestimmte *Charakteristik der verschiedenen Offenbarungen Gottes* in verschiedenen *Perioden* zeichnen, die sich wiederum einzeln durch besondere Züge unterscheiden. Ueberhaupt betrachtet, unterscheiden sich die Offenbarungen Gottes: als *allgemein* von den ersten Menschen bis zum Untergange der frühesten Menschenwelt (Urwelt), als *particular* (für einzelne Personen, Familien und Völker gegeben) von Noah, insbesondere von Abraham bis Jesus Christus, und *zur ursprünglichen Allgemeinheit zurückstrebend und führend* von Christus an. Im *ersten Zeitalter* zog sich

der wahre Glaube und das göttliche Leben je länger je mehr aus dem allgemeinen Geschlechte in einzelne Familien und wohnte zuletzt nur noch in den Herzen weniger Frommen, während das übrige Geschlecht einer grossen Leiche glich, die begraben werden musste. Im *andern Zeitalter* kämpfte die Wahrheit bei einem Geschlechte und Volke um ihr Bestehen gegen die ausserdem fast allgemeine Finsterniss der Welt und erweckte und nährte die Hoffnung des allgemeinen Tages. Im *dritten* dringt sie aus Einem Volke zu allen Geschlechtern der Menschen in aller Welt. Im *ersten Zeitalter* war die Offenbarung Gottes noch nicht an besondere Orte, Zeiten und Culte gebunden; Gott offenbarte sich dem kindlichen und kindischen Geschlechte durch ausserordentliche Beweise zuvorkommender Liebe oder durch schreckende und mahnende Gerichte; im *andern* machte Gott seinen heiligen Willen kund in einem äusserlichen Gesetze, welches mit seinen Verheissungen, Drohungen, Strafen und seinem örtlichen, sinnbildlichen Cultus das göttliche Leben in Einem Volke wecken und nähren sollte, das er erwählte, um es zum Erzieher der Andern zu bilden (2 Mos. 4, 22 f.); im *letzten Zeitalter* sollen durch den verheissenen und erschienenen göttlichen Propheten, Mittler und König die nationalen und örtlichen Schranken abgebrochen, und die Herrschaft Gottes über ein erwähltes Volk sich zu einem allgemeinen Reiche Gottes auf Erden erweitern und der jüdische Tempeldienst durch Verwirklichung seiner Symbolik sich zu einer allgemeinen Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit verklären und das ganze Menschengeschlecht des prophetischen und priesterlichen Charakters fähig werden (5 Mos. 18, 15 ff. Jer. 31, 31—34. Joh. 4, 21 ff. 1 Pet. 2, 5 ff. u. a.).

Anm. 1. In den dogmatischen Lehrbüchern findet sich gewöhnlich die Unterscheidung der alttestamentlichen Offenbarungen in religio patriarchalis (diese wieder theils antediluviana, theils postdiluviana), Mosaica und Prophetica. Vgl. auch *Knapp*, Vorlesungen, herausg. von Dr. *C. Thilo* (Halle 1827.) 1 Th. §. 8. S. 36 fg. — Dr. *Gust. Fr. Oehler* lässt in s

lehrreichen „Prolegomena zur Theologie des A. T.“ (Stuttg. 1845. 8.) S. 91 fg. vgl. 85 ff. diese zerfallen in Mosaismus, Prophetismus und Hebraismus (= subj. Fortbildung der alttestamentlichen Religion“), indem er passend findet, „die früheren Offenbarungsstufen unter dem Mosaismus, als Bestandtheile des relig. Glaubens desselben, oder als Nachweisung, wie der Mosaismus selbst seine geschichtl. Vermittelung anschaue, darzustellen“, „da in der Genesis, nach dem theokrat. Pragmatismus derselben, die ganze vormosaische Offenbarung von der Schöpfung an durchaus unter den Gesichtspunkt gestellt werde, dass dieselbe auf den Bund Gottes mit Israel hinführe und denselben einleite“. Doch leuchtet ein, dass durch diese Gliederung der alttestam. Religion, zu deren Rechtfertigung auch auf die Dreitheilung des hebr. Kanons hingewiesen wird, nicht Perioden der göttl. Offenb. bezeichnet und charakterisirt werden können, da der s. g. Hebraismus (eine Bezeichnung, welche auch Oehler nur gebrauchen will, bis sich eine passendere finde) oder das aus den Hagiographen erkennbare Leben des alten Bundesvolks nicht als Offenbarungsstufe, sondern nur als subjectiv-menschliche Aneignung und Entwickelung des durch objectiv-göttliche Wirksamkeit in dem Gesetz begründeten, durch die folgenden Propheten aber in ausserordentl. Weise angeregten und geförderten theokratischen Lebens gefasst werden kann, welche, als die Zeit erfüllet war, in dem Evang. eben so ihren Abschluss fand (Matth. 5, 17 ff. vgl. Luc. 16, 16. u. Röm. 10, 4.), wie die Entwickelung des vormosaischen Lebens im Gesetz. Solcher Hebraismus geht durch alle Perioden der Geschichte des A. T. neben den Manifestationen der erziehenden g. Vorsehung her und von ihm berichten nicht blos die Hagiographen, sondern eben so die Thorah und die Propheten, die ersten wie die letzten (die eigentlich so genannten), wie denn die offenbarende göttliche Thätigkeit nicht ohne eine mehr oder weniger entsprechende (empfangende, anwendende und entwickelnde) menschliche Thätigkeit gedacht werden kann, weil andern Falls wieder eine Vernichtung des verhärteten Geschlechts hätte eintreten müssen, wie durch die Sündfluth. — Dazu kommt, dass in den Hagiographen schon um ihres Alters willen keine „Weiterbildung der alttestam. Religion“ (S. 92.) im historischen Sinne gegeben seyn kann, da jedenfalls das jüngere Alter der Bücher, in welchen sich ein Fortschritt in der Entwickelung der Lehre von der göttl. Weisheit finden soll, namentlich des Hiob, im Verhältniss zu den נביאים nicht erweislich ist. — Es werden daher von den angegebenen 3 Theilen der Theologie des A. T. nur in dem 1. und 2. Offenbarungsstufen anzuerkennen seyn. Es scheint aber auch die Subsumtion der früheren Offenbarungen unter den Mosaismus durch den hervorgehobenen Grund keineswegs ge-

rechtfertigt zu seyn, da das Gesetz ins Mittel trat zwischen die alte und neue Zeit, um durch die besondere Erziehung des erwählten Volks als des Erstgebornen unter den Völkern, die Erfüllung der frühern allgemeinen Verheissungen vorzubereiten (Röm. 5, 20 ff. Gal. 3, 19 ff.), und eben so einen Abschluss der Entwickelung des durch die früheren Offenbarungen angeregten Lebens in der Urzeit bildete und die Entwickelung eines neuen begründete, wie das Evangelium, auf welches es hinleiten sollte, die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten war (vgl. Matth. 5, 17 ff. u. a. mit Col. 2, 14. Eph. 2, 13 ff.). — Wenn nun der Zweck aller nachmosaischen Prophetie war und kein anderer seyn konnte, als die pädagogische Bedeutung des Gesetzes zu offenbaren und geltend zu machen und so die Wiederherstellung des allgemeinen Heils vorzubereiten, so rechtfertigt sich die im § gegebene Eintheilung der göttl. Offenbarungen in 3 Hauptperioden. — Ueber die charakteristischen Eigenthümlichkeiten derselben im Allgemeinen und Besonderen vgl. *Hävernicks* Vorlesungen über die Theologie des A. T. (herausgeg. von Dr. *Heinr. A. Hahn* Erlangen 1848. 8.) S. 115 ff. und *J. H. Kurtz*, Geschichte des A. B. (Berlin 1848. 8. 1. Band) S. 92 ff.

Anm. 2. Von dem Verhältniss der alttestamentlichen Offenbarungen und göttlichen Anordnungen zu den neutestamentlichen.

Jene waren einem einzigen erwählten Geschlechte, das später zu einem Volke anwuchs, gegeben mit der, an die Bedingung des treuen Gehorsams geknüpften, Verheissung, dass aus demselben das Heil zu allen übrigen Geschlechtern der Erde dringen sollte: 1 Mos. 12, 3. 18, 18. 22, 18. 26, 4. 28, 14. 2 Mos. 19, 5 f. 5 Mos. 7, 6 f. Jes. 42, 6 ff. 49, 6 ff. 2, 2 ff. 60, 1 ff. Mich. 4, 1 ff. vgl. Röm. 9, 4. 5. Aber eben in dieser Bestimmung, dass aus ihm das allgemeine Heil ausgehen sollte, war es schon ausgesprochen, dass die diesem Volke von Gott zu diesem Zwecke gegebene theokratische, blos für dasselbe als ein einziges Volk berechnete, Verfassung nicht immerwährend, sondern blos vermittelnd seyn sollte (Gal. 3, 15 ff.). Und diess wird auch im A. T. selbst bald angedeutet, bald bestimmt ausgesprochen (5 Mos. 18, 15—19. — Joh. 1, 45. 6, 14. 7, 40. A. G. 3, 22. 7, 32. — Jerem. 31, 31—34. Joel. 3.).

Demgemäss wird auch im N. T. gelehrt, dass das Mosaische Gesetz und die alttestamentliche theokratische Verfassung durch Christum aufgehoben worden sey: Matth. 9, 16 ff. vgl. Joh. 4, 21 ff. — Röm. 10, 4. 2 Cor. 3, 6—11. (*τὸ καταργούμενον* im Gegensatz von *μένον*), Hebr. 8, 7 ff. vgl. 10, 15 ff. und Gal 4, 3. 9. vgl. mit 3, 19—25.

Aus den gegebenen Andeutungen erhellt, in welchem Sinne Jesus nach Matth. 5, 17. sprach: *μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι.*

Zweiter Abschnitt.

Von der Theologie und der dogmatischen insbesondere.

§. 8.

Begriff der Theologie.

Die Religion ist der Gegenstand der *Theologie*, wie Gott der Gegenstand und das Ziel der *Religion*. Zwar der Wortbedeutung nach (Gotteslehre), die auch nicht mit Unrecht von Manchen noch immer festgehalten wird, ist Theologie überhaupt Lehre von Gott und göttlichen Dingen (*λόγος περὶ τοῦ θεοῦ*), auch wird noch immer ein Abschnitt der Religionswissenschaft, die Lehre von Gott, seinem Wesen und Wirken, *θεολογία* genannt, und in früheren Jahrhunderten der christlichen Kirche benannte man auch die ihr eigenthümlichen Lehren von der göttlichen Natur Christi und von der Dreieinigkeit des göttichen Wesens mit jenem Worte. Aber nach dem seit dem 12. Jahrhundert durch *Petrus Abaelardus* († 1142.) herrschend gewordenen Sprachgebrauch ist *Theologie* (Gottesgelahrtheit) Religionswissenschaft oder Religionstheorie, und eignet sich alle Vorzüge eines wohlgeordneten Systems an. Ihr Zweck ist, alle einzelnen Lehren der Religion deutlich und bestimmt darzustellen, den Grund derselben in dem Wesen und der Offenbarung Gottes, wie in dem Wesen und den Bedürfnissen der Menschheit

und darum auch ihren Zusammenhang nicht allein unter einander, sondern auch mit den übrigen verwandten Wissenschaften zu zeigen; sie ist demnach wissenschaftliche und gelehrte Darstellung der Religionslehren.

Anm. 1. Gebrauch des Worts ausser der christlichen Kirche.

Im Allgemeinen ist *θεολογία* schon bei den Griechen und Römern *φιλοσοφία περὶ τῶν θείων* (*π. τῆς γενέσεως κ. φύσεως καὶ λατρείας τῶν θεῶν*). So schon *Aristoteles,* Metaphys. I, 3: „*Θαλῆς ὕδωρ φησὶν εἶναι* (*τὴν ἀρχήν*), *διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ᾽ ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι, λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν* — — —· *εἰσὶ δέ τινες, οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ προτέρους τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτως θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως διαλαβεῖν. Ὠκέανον τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας.*“ —

Und in eben demselben Sinne schreibt *Cicero* de N. D. III, 21: „Dicamus igitur, Balbe, oportet contra illos etiam, qui hos deos ex hominum genere in coelum translatos, non re sed opinione, esse dicunt, quos auguste omnes sancteque veneramur. Principio Joves tres numerant ii, qui *theologi* nominantur; ex quibus primum et secundum natos in Arcadia, alterum patre Aethere, ex quo etiam Proserpinam natam ferunt et Liberum, alterum patre Coelo“ etc. — — „Quumque tu Solem, quia solus esset, appellatum esse dicas, Soles ipsi quam multi a *theologis* proferuntur? Unus eorum Jove natus“ et rel.

Doch unterscheidet *M. Ter. Varro* bei *Augustinus* de Civit. Dei VI, 5. [vgl. *Euseb.* Praeparat. evang. IV, c. 1.] schon 3 Arten von *Theologie,* unter welchen die mittlere die Philosophie über die göttlichen Dinge ist: „Deinde illud quale est, quod (Varro) *tria genera theologiae* dicit esse, id est, *rationis quae de diis explicatur,* eorumque unum *mythicon* appellari, alterum *physicon,* tertium *civile?* - - *Mythicon* appellant, quo maxime utuntur poetae, *physicon,* quo philosophi, *civile,* quo populi. *Primum,* inquit, quod dixi, in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta. In hoc enim est, ut deus alius ex capite, alius ex femore sit, alius ex guttis sanguinis natus; in hoc, ut dii furati sint, ut adulteraverint, ut servierint homini. Denique in hoc omnia diis attribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam quae in contemtissimum hominem cadere possunt. — — *Secundum* genus est, inquit, quod demonstravi, de quo multos libros philosophi

reliquerunt. In quibus est: dii qui sint, ubi, quod genus, quale, ex quonam tempore, an a sempiterno fuerint, an ex igne sint, ut credit Heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut Epicurus. Sic alia, quae facilius intra parietes in schola, quam extra in foro ferre possunt aures. — — *Tertium* genus est, inquit, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice colere, quae sacra et sacrificia facere quemque par sit. — *Prima,* inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum, *secunda* ad mundum, *tertia* ad urbem. Cf. c. 6—9. u. IV, 27. Vgl. oben §. 1. Anm. 3. Genannt werden uns von jenen Theologen: *Pherecydes* aus Syros (Syrius — er schrieb nach Josephus c. Apion. I, 2. ein Werk unter der Aufschrift: *θεολογία* — *φιλοσοφήσας περὶ τῶν οὐρανίων καὶ θείων;* vgl. *Augustinus* de C. D. XIX, 23. —); *Homerus* u. *Hesiodus* (bei Herodot. II. 53.); *Epimenides* aus Creta (bei *Sextus Empir.* adv. Mathemat. IX. 29. u. *Diod. Sic.* V. 80.). Vgl. *Georg Calixtus,* Apparatus theologicus (ed. F. Ulr. Calixt. 1661. 4.) p. 1 sqq. *de variis theologiae acceptionibus* u. p. 6 sqq. de *theologo proprie ita dicto* ejusque officio (dieses ist explicare, probare et defendere) u. s. *Theses de veritate unica religionis chr.* (Helmst. 1633. 4.) §. XIV sq. u. *J. Matth. Schroeckh,* prol. de physica et civili theologia, Lips. 1763. 4.

Anm. 2. Entwickelung der Bedeutungen des Worts in der christl. Kirche.

Vgl. *Suiceri* Thesaur. eccl. s. v. *θεολογία* u. *C. C. Tittmann* prol. de theologis Veterum (Lips. 1775. 4.) abgedr. in s. Opuscc. theol. Lips. 1803. 8.

a) Die etymologische, allgemeinere Bedeutung bei *Augustinus* de Civ. D. VIII. 1: „*Theologia* est aut sermo Dei aut de divinitate sermo et ratio," vgl. auch *Theodoret.* Quaestion. in Gen. 9., wo Moses *ὠκέανος τῆς θεολογίας* heisst.

b) eine speciellere (nach Joh. I, 1: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*), Lehre von der Gottheit Christ: *Euseb.* H. E. I, 1. vgl. *Theodoret.* Dial. II. c. 9. — *θεόλογοι* in diesem Sinne: *Johannes* der Evangelist (Aufschr. der Apocalypse), *Basilius* M., *Gregorius* von Nazianz u. a. *Theophylakt* sagt in s. Commentar. zu Matth., Prooem., dass Johannes *ὁ θεολογικώτατος* die früheren Evangelien ergänzt habe: *διὸ καὶ ἀπὸ θεολογίας ἤρξατο. Ἐπεὶ γὰρ οἱ ἄλλοι οὐκ ἐμνήσθησαν τῆς πρὸ αἰώνων ὑπάρξεως τοῦ θεοῦ λόγου, αὐτὸς ἐθεολόγησε περὶ ταύτης, ἵνα μὴ νομισθείη ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ψιλὸς ἄνθρωπος εἶναι, τουτέστι δίχα θεότητος.*

c) die dem Christenthum eigenthümliche Lehre vom göttlichen Wesen (von der Dreieinigkeit) *θεολογία* genannt, z. B. von *Athanasius,* Orat. II. c. Arian. Opp. T. I. p. 333.

d) von der Religionswissenschaft überhaupt (ὁλικῶς, nicht mehr μερικῶς) gebraucht von *Pet. Abaelard*, welcher sein scholastisches Religionssystem, worin er den Versuch machte, die Harmonie der Offenbarung und Vernunft zu zeigen, *Theologiae christianae ll. V.* überschrieb.

Die Theologie in diesem (herrschenden) Sinne ist doctrina religionis docte et substiliter exposita.

Die alte Kirche unterschied in ähnlicher Weise die γνῶσις von der πίστις (die Veranlassung dazu 1 Cor. 12, 8 fg. u. 13, 8.)

§. 9.

Umfang und Eintheilung der Theologie.

Bei der Abgrenzung und Eintheilung der Theologie überhaupt sieht man 1) auf die Quelle des religiösen Stoffs, den sie behandelt, und unterscheidet natürliche und positive Theologie; 2) auf die Methode der Behandlung, und spricht von populärer (biblischer) und systematischer (scholastischer) Theologie; 3) auf den Inhalt, und trennt von der theoretischen die praktische. Die theoretische christliche Theologie beschäftigt sich theils mit der Kunde, Prüfung und Deutung der Urkunden der christlichen Religion, theils mit der Erkenntniss, Anordnung und Behandlung des dadurch gewonnenen christlich-religiösen Stoffs, theils mit den verschiedenen Wirkungen und Schicksalen dieser Religion in der Welt; daher die Eintheilung in exegetische, systematische und historische Theologie. — Die praktische Theologie giebt Anweisungen, wie der Geistliche bald durch zusammenhängende öffentliche Vorträge vor der Gemeinde, bald durch angemessene mündliche Unterweisung der Unmündigen, bald durch Verwaltung der Sacramente und andere heilige Handlungen, bald durch besondere Seelsorge zur Weckung und Förderung des wahrhaft religiösen Lebens in seiner Umgebung wirken könne und solle, und sie vertheilt demnach ihre Belehrungen in die 4 Hauptwissenschaften der Homiletik, Katechetik, Liturgik und Pastoraltheologie.

§. 10.

Dogmatische Theologie insbesondere oder Dogmatik.

Die christliche *Dogmatik* (auch positive oder thetische Theologie genannt) hat als wissenschaftliche Darstellung der christlichen Glaubenslehren die Aufgabe, den Grund derselben in der h. Schrift, als der lautersten Quelle der göttlichen Wahrheit, nachzuweisen, ihren Inhalt durch Entwickelung ihrer Bedeutung darzulegen und sie gegen Irrende oder entschiedene Widersacher zu vertheidigen; sie soll dadurch allen religiösen Wahn zerstören und ein blosses Meinen oder blindes, todtes Glauben zu einem lebendigen und sichern Glauben erheben, d. h. zur Ueberzeugung von der Wahrheit. Als evangelische Wissenschaft kann sie in ihrem Grunde nur biblische Dogmatik seyn. Da aber die Christen in verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften leben, welche den biblischen Lehrbegriff nach Form und Gehalt verschieden aufgefasst und in öffentlichen Bekenntnissen (*symbola*, *ὁμολογίαι τῆς πίστεως*, *confessiones*, formulae, corpora doctrinae) ausgesprochen haben; so hat die evang. Dogmatik als Wissenschaft die abweichenden kirchlichen Bestimmungen nach der Norm der heiligen Urkunden zu prüfen und den unbiblischen Gehalt, wo er sich findet, auszuscheiden oder die in ihnen enthaltene Wahrheit aus den zeitlichen, nicht entsprechenden Formen zu lösen, um so den Zweck des evangelischen Protestantismus, die Wiederherstellung und den Ausbau der ursprünglichen Einen apostolischen Kirche herbeizuführen (Joh. 17, 17—21. Eph. 4, 4. 13. 1 Cor. 1, 10 fg. Phil. 2, 2.). — Der evang. Theolog, der in dem Bekenntniss seiner Kirche den Ausdruck seines Glaubens findet, kann zwischen biblischer und kirchlicher Theologie oder Dogmatik keinen wesentlichen Unterschied finden, doch ist auch ihm, der die verschiedenen Entwickelungsstufen des menschlichen Geistes auch innerhalb der Kirche, die Mannichfaltigkeit der Auffassung

derselben Wahrheit, das fortgehende Ringen nach dem entsprechenden Ausdruck von den Tagen der Apostel an und wohl auch aus eigener Erfahrung kennt, Heterodoxie nicht immer gleichbedeutend mit Häresis oder dem entschiedenen Gegensatz der Orthodoxie, welche in der Uebereinstimmung mit den von der Kirche entschieden anerkannten Lehrbestimmungen besteht.

Anm. 1. Die Bezeichnung der christlichen Glaubenslehre — welche sonst auch *loci theologici* und *corpus doctrinae* (Melanchthon), — *institutio religionis chr.* (Calvinus) — *fides Christianorum* (Burnet) — *corpus fidei, theologia positiva* (Baier, *th. thetica* (Burg) und anders genannt wurde und wird — durch das Wort *Dogmatik* kam im 17. Jahrh. auf. Schon *Sam. Maresius* im Anti-Tirinus (Groning. 1648. 4.) Tom. I. p. 414. sagt von den Apokryphen: „his libris licet minus tribuatur in rebus *dogmaticis*, sua tamen remanet auctoritas in *moralibus;*" von *Luc. Fr. Reinhart*, Prof. in Altorf, erschien 1659 eine *Synopsis theologiae dogmaticae;* nach ihm gaben *Joachim Hildebrand* (1692), *J. B. Niemeyer* (1702), *J. Wg. Jäger* (1715) ihren Lehrbüchern der evang. Glaubenslehre den Titel: *theologia dogmatica.* Gewöhnlich wurde diese Bezeichnung, als die berühmten Theologen *Chph. Matthias Pfaff* (Prof. und Canzler in Tübingen, nachher in Giessen, † 1760) *Institutiones theologiae dogmaticae et moralis* (Tubingae 1720. 4.) und *J. Franc. Buddeus* in Jena († 1729.) *Institutiones theologiae dogmaticae* (Lips. 1723. 4.) herausgegeben hatten, von denen besonders diese vielen Eingang fanden.

Diese Bezeichnung der Wissenschaft von den christlichen Glaubenslehren wurde von *C. C. Tittmann* in der oben §. 8. Anm. 2. angeführten Abhandlung (Opuscc. theol. p. 443 sqq.) getadelt, und ihm folgte auch *Döderlein*, Instit. theologi chr. Proleg. c. IV. §. 63. Obs. 1: „Theologiam *theoreticam* male nostris temporibus dici coeptam esse *dogmaticam*, auctore haud dubie *Buddeo*, theologo alias summae et accuratae disciplinae, *Tittmannus* l. c. monuit. Nam theologia *dogmatica* proprie est, quae agit de placitis et opinionibus theologorum. Nec enim apud veteres *δόγμα* dicebatur de doctrina ipsa, sed de sententia doctoris alicujus de capite aliquo doctrinae" —. Wie wenig begründet dieses Urtheil sey, lehrt die Geschichte des Gebrauchs des W. *δόγμα* bei den Griechen und Römern, wie bei den Hellenisten und Kirchenvätern, welche jene Bezeichnung uns. Wissensch. vollkommen rechtfertigt. Denn *δόγμα* (= sententia) bedeutet bei den Griechen und Römern allerdings auch = *δόξα*, subj. Meinung und Ansicht (*ὑπόληψις*), opinio, placitum, und dieser Gebrauch des Worts ist auch der alten

Kirche nicht ganz fremd; vgl. *δόγμα ἀνθρώπινον* Epist. ad Diogn. c. 5. Insbesondere aber sind *dogmata* = decreta philosophorum in der Bedeutung von Grundsätzen oder Grundwahrheiten, die der Mensch ohne Widerspruch mit sich selbst, ohne Verleugnung der Ideen des Wahren und Rechten nicht aufgeben kann; vgl. *Cic.* Quaestt. Ac. IV, 9: Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant *dogmata,* quorum nullum sine scelere prodi potest; quum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur; *Senec.* ep. 95., wo er decreta (quae Graeci vocant *δόγματα*) und praecepta unterscheidet: Hoc interest inter decreta philosophiae et praecepta, quod inter elementa et membra: haec ex illis dependent, illa et horum causae sunt et omnium. So auch *M. Aurel. Anton. εἰς ἑαυτὸν* 1, 9. vgl. 2, 3. 3, 6. 4, 3. u. ö. — Denselben Gebrauch finden wir auch bei den K. VV. z. B. *Justin.* M. Apol. I. p. 46. (ed. Sylb.) von den Dogmen der Stoiker, u. p. 48, wo er *τὰς δόξας* und *τὰ δόγματα* unterscheidet und weiterhin des *δόγμα* des Socrates von dem ungekannten Vater und Schöpfer aller Dinge gedenkt, zu welchem er die Menschen von den Volksgöttern habe führen wollen — *Clemens Al.* Strom. VIII. fin. setzt unter Bezugnahme auf Griech. Philosophen den *δογματικός* den Skeptikern (*ἐφεκτικοῖς*) entgegen, welche keine entschiedene Meinung, keine Ueberzeugung, haben, und definirt hier *τὸ δόγμα* als *κατάληψίς τις λογική*: *certa* eaque firma mentis *sententia*, und solche Sentenzen bildeten eben die Lehrsätze der philos. Systeme, die *decreta* nach Cicero und Seneca.

Im N. T. (wie in den Griech. Uebers. und den Apokryphen des A. T.) ist *δόγμα* nirgends = *δόξα,* sondern bedeutet 1) überhaupt gesetzliche Bestimmung oder Verordnung der Fürsten und Obrigkeiten; Luc. 2, 1. Ap. G. 17, 7. vgl. Dan. 2, 13. 6, 8 sqq. 2) die göttl. Gesetze und Anordnungen im A. T.: Col. 2, 14. vgl. Eph. 2, 15. vgl. Joseph. c. Apion. I, 8. (wo er von den Juden sagt, dass sie den Inhalt ihrer h. Bücher für *θεοῦ δόγματα* hielten und bereit wären auch dafür zu sterben) und Philo de alleg. p. 50. (*τὰ ἅγια δόγματα*) vgl. auch 3 Macc. 1, 3. (*πάτρια δόγμ.*) u. a. Daher auch ganz entsprechend die unter höherm Einfluss und mit göttlicher Vollmacht erlassenen (Ap. G. 15, 28.) Verordnungen der Apostel oder Bestimmungen für die Heiden-Christen *δόγματα* genannt werden Ap. 16, 4.

Entsprechend finden wir den Gebrauch des Wortes in der alten Kirche. — An den classischen Gebrauch des W. von philos. Lehrsätzen sich anschliessend nennen die Kirchen-Schriftsteller die christlichen Lehren *δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων,* wie schon *Ignatius* ad Magnes. §. 13, u. *Clem.* Al. Strom.

VII. p. 763. sagt, dass nur der, welcher die wahre, den h. Schrr. entsprechende Erkenntniss habe und an der rechten, apostol. und kirchl., Bestimmung der Dogmen festhalte (*τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων*), auch nach dem Evang. richtig wandle; vgl. eine ähnliche Erklärung bei *Orig.* in Matth. Commentar. ser. c. 33. (ed. Lommatzsch T. IV. p. 252 sq.) — und *Cyrillus* von Jerus. Catech. IV. n. 2: *ὁ γὰρ εὐσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν.* — *Alexander* Alex. bezeichnet den Inhalt des alten kirchlichen Bekenntnisses als *ἀποστολικὰ δόγματα* bei Theodoret. H. E. I. 4. ed. Vales. p. 19. (s. m. Biblioth. der Symbole und Glaubensregeln Breslau 1842. S. 45.) und *Eusebius* H. E. IV, 16. nennt die 2. Apologie des Justinus *δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον* —. Auch wird die Summe der chr. Lehren, das Christenthum, *κ. ἐ. τὸ δόγμα* genannt z. B. bei Orig. c. Cels. I, 7 sq. vgl. III, 39., wo die Evangelisten und Apostel *διδάσκαλοι τοῦ δόγματος* heissen, vgl. de princ. I, 7. u. ö., und Euseb. H. E. II, 13., welcher die 1. Apologie des Märt. Justin erwähnt: *ἡ προτέρα — ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς δόγματος ἀπολογία* vgl. VII, 30, wo die chr. Bischöfe *Ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος* (antistites christianae religionis) genannt werden. Gleicherweise sagt *Vincentius Lirin.* bald christianae religionis *dogma* (Commonit. c. 29.), bald coelestis philosophiae *dogmata* (c. 30.); vgl. *Concil. Araus.* II. c. 5. in m. Bibl. der Symbole S. 140.

Früh schon wurde abweichend von dem biblischen Gebrauche des W. der theoretische Gehalt der chr. Lehre *κ. ε. δόγμα, τὸ δογματικόν* u. s. w. genannt und ausdrücklich von dem Praktischen als dem Ethischen geschieden: so schon von Clem. Al. Paedag. I, 1., wo er bemerkt, dass sein *παιδαγωγὸς* vorzugsweise *πρακτικὸς* seyn solle, *προτρεπόμενος εἰς διάθεσιν ἠθοποιΐας*, wogegen ein *λόγος διδασκαλικὸς* seyn würde *δηλωτικὸς καὶ ἀποκαλυπτικὸς ἐν τοῖς δογματικοῖς.* Wie Clemens in seinem Pädagog, eben so verfuhr auch der Bischof *Miletos* nach dem Bericht des *Socrates* H. E. II, 44: *περὶ δόγματος διαλέγεσθαι ὑπερετίθετο, μόνην δὲ τὴν ἠθικὴν διδασκαλίαν τοῖς ἀκροαταῖς προσήκειν.* Und *Gregorius Nyss.* ep. 6. führt die Scheidung der Glaubens- und Sittenlehren auf Christus selbst zurück: *διαιρῶν γὰρ εἰς δύο τὴν τῶν χριστιανῶν πολιτείαν, εἴς τε τὸ ἠθικὸν μέρος καὶ εἰς τὴν δογμάτων ἀκρίβειαν,* indem *μαθητεύσατε* Matth. 28, 19 fg. auf die Dogmen, dagegen *τηρεῖν κ. τ. λ.* auf die Sittenlehren bezogen wird. Vgl. auch *Theodoret.* in Psalm. I: *τινὲς μέν τοι ἠθικὴν τοῦτον ἔφασαν τὸν ψαλμὸν περιέχειν διδασκαλίαν· ἐμοὶ δὲ οὐχ ἧττον δογματικὸς ἢ ἠθικὸς ἔδοξεν εἶναι.* — Da nun vornämlich die christlichen Glaubenslehren wegen ver-

schiedener Auffassung frühe schon Gegenstand mannichfaltiger Erörterungen wurden, deren Resultate die Bestimmungen (ὅροι, definitiones) des kirchlichen Lehrvorstandes waren, so wurden auch diese Lehrbestimmungen im Anschluss an den neutestamentlichen Gebrauch (Ap. G. 16, 4.), wenn auch in anderer Anwendung, δόγματα genannt, δ. ἐκκλησιαστικά, δ. τῶν πατέρων u. a.; vgl. die oben schon angeführte Stelle bei Clem. Al. Strom. VII. p. 763. u. m. Biblioth. der Symbol. S. 202. 211. — *Origenes* nennt die von der Kirche von Anfang an anerkannten, wesentlichen Lehren (vgl. de princ. praefat. §. 2 sqq. u. m. Biblioth. der Symbole S. 78 fg.), welche den Inhalt des κ. ἐ. so genannten δόγμα bilden („*dogma nostrum* i. e. *ecclesiae fides*" de princ. I, 7.), dogmata *manifesta* und *definita* (l. c. u. c. 6. u. o.). Während er nun von ihnen die subjectiven Meinungen über das Nichtentschiedene, minder wesentliche, unterscheidet, setzt er ihnen entgegen die dogmata *falsa* = haeretica (quae sunt „contra fidem ecclesiasticam") l. c. c. 6. und Commentar. in Matth. ser. l. l. u. ö. Dieser Gegensatz geht durch die ganze kirchliche Literatur hindurch; vgl. m. Bibl. der Symbole S. 126. 176. 200. *Suiceri* Thesaur. eccl. s. h. v. und Dr. *Heinr. Klee*, Lehrb. der Dogmengeschichte 1. Bd. (1837.) S. 2.

In den überlieferten kirchlich-theologischen Bestimmungen fand sich nun manches, was nicht praktisch, ja für eine, zum Theil wohl auch aus Nichtchristen bestehende, Zuhörerschaft unverständlich, auch wohl missdeutbar war und darum sich für den öffentlichen Unterricht nicht eignete. Daher setzt man auch δόγμα dem κήρυγμα entgegen, ähnlich wie in früheren Zeiten γνῶσις und πίστις besonders in der Alexandr. Schule. Die Anfänge dieser Unterscheidung finden wir auch schon bei dem Alexandriner Clemens (Paedag. I, 1. s. oben); bestimmt sagt Basilius M. de Spir. S. c. 27: Ἄλλο γὰρ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα· τὸ μὲν γὰρ δόγμα σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται, und Eulogius bei Photius cod. 230., welcher ebenfalls eine weise Behandlung der δόγματα im öffentl. Unterricht und nach Umständen ein völliges Schweigen von den δόγμασι μυστικωτέροις rathsam findet, beruft sich zur Unterstützung dieses Urtheils auch auf Matth. 7, 6. — Gegner der kirchlichen Bestimmungen beriefen sich jederzeit zur Begründung ihrer abweichenden Meinungen auf andere Erkenntnissquellen der vermeintlich von ihnen erkannten Wahrheit; so tadelt der Arianische Sophist Asterius den Marcellus von Ancyra nach Euseb. c. Marcell. Anc. I, 4., dass er die Lehre vom Sohne Gottes vielmehr auf die δόγματα πατέρων gründe, als auf den θεῖος λόγος. Vgl. *Nitzsch*, System §. 17. Anm. 3.

Hiernach beurtheilt sich die Ansicht der Theologen, welche unter Dogmatik eine Darstellung der verschiedenen,

subjectiven oder in einer bestimmten Zeit oder Parthei geltenden, Meinungen vom Christenthum verstanden wissen wollten. So verstand *Bretschneider* (Handb. Th. I. S. 12. 13. vgl. 52.) unter Dogmatik im *weitern* Sinne die subjective Ansicht einzelner Partheien oder Lehrer von der biblischen oder christl. Theologie, im *engern* Sinne die systematische und gelehrte Darstellung der Meinungen und Grundsätze über die christliche Religionslehre, zu welchen sich die christlichen Partheien öffentlich bekannt haben.

Um nun aber *Symbolik* von *Dogmatik* zu unterscheiden, erklärte er jene willkührlich für einen Theil der Dogmengeschichte, für diejenige historische Wissenschaft, welche die Entstehung und den Inhalt der kirchlichen Bekenntnissschriften angiebt, und eignete ihr, um ihr den Charakter einer Wissenschaft zu bewahren und sie von Dogmengeschichte zu unterscheiden, das Systematische und Kritische zu, wodurch sie aber wieder zur Dogmatik in seinem Sinne werden müsste.

Selbst *Schott* sagt Epit. §. 31. n. a.: „Theologia *dogmatica,* si rationes linguae accuratius sequimur, expositio erudita dicitur *eorum placitorum,* ad religionem chr. spectantium, *quibus hanc vel illam Christianorum familiam ab aliis differre videmus,“* — und *Schleiermacher* (der chr. Glaube 2. Ausg. Th. 1. §. 19.): „Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer chr. Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre,“ vgl. Kurze Darstellung des theolog. Studiums 2. A. (1830. 8.) 3. Absch. §. 195 ff.

Anm. 2. Stellung der Dogmatik unter den übrigen verwandten theologischen Wissenschaften und ihre Aufgabe.

a) Verhältniss der chr. Dogmatik zur biblischen Theologie und Symbolik. Die dogmat. Theologie empfängt von der biblischen ihren wesentlichen Gehalt und hat an derselben ihr Maass und ihren Prüfstein, nach dem unverbrüchlichen evangelischen Grundsatze, dass die heilige Schrift allein das erste und letzte Erkenntnissprincip *(norma normans)* einer evangelischen Glaubenslehre und auch jedes kirchliche Symbol, als menschliche und zeitliche Auffassung, ihr durchaus und jederzeit untergeordnet seyn müsse (als *norma normata).*

Die Dogmatik ist kirchlich, sofern sie mit den öffentlichen Lehrzeugnissen der Kirche übereinstimmt, doch ist sie nicht identisch mit symbolischer Theologie, weil in den Symbolen der Kirche die christlichen Lehren meist nur nach Maassgabe der Be-

dürfnisse früherer Zeiten und im Gegensatz gegen frühere Widersacher dargestellt, näher bestimmt und begründet worden sind. Die evang. Dogmatik hat die Aufgabe, im Sinne und nach dem Vorbilde der Väter die Bedürfnisse der Gegenwart zu befriedigen und den von der Kirche bekannten und durch die Treue unserer Väter uns erhaltenen Glauben gegen die Widersacher dieser Zeit zu vertheidigen. Wie aber in den ersten Zeiten des Kampfes der Kirche mit der Welt die christl. Wissenschaft vorwiegend einen apologetischen und polemischen Charakter hatte, so auch in diesen letzten Zeiten, wo die Kirche den Weissagungen des Herrn und seiner Apostel gemäss durch die heftigsten Kämpfe mit inneren und äusseren Feinden zu ihrer Vollendung geführt werden soll.

Die *Apologetik* im engern (historischen, herrschenden) Sinne hat es mit den äusseren, die *Polemik* mit den inneren Feinden zu thun; vgl. Dr. *K. H. Sack,* chr. Polemik (Hamb. 1838. 8.) S. 4 fg.

Die *Irenik,* welche die Aufgabe hat, zwischen den verwandten christl. Religions-Gemeinschaften, welche im Wesentlichen auf gleichem Glaubensgrunde stehen, ein freundliches Verhältniss wiederherzustellen oder zu erhalten, hat ihre Grenze am Indifferentismus, der des *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ* vergisst (Ephes. 4, 15. vgl. Gal. 1, 6 ff. 5, 1—9. 2 Cor. 6, 14 ff.), und ihr Ziel in der *Henotik* (Ephes. 4, 13 fg.).

b) Die Aufgabe der Dogmatik, Begründung des wahren Glaubens, ist in dem herrschenden Begriffe des Dogma selbst gegeben.

Wir unterscheiden sehr verschiedene Arten und Grade des Fürwahrhaltens: Wahn, Meinung, Glaube und Wissen. Auf den niederen Erkenntnissstufen finden wir ein Fürwahrhalten aus ungültigen oder unzureichenden Gründen; zur höchsten Stufe, der Erkenntniss durch unmittelbare Anschauung, gelangen ausser dem Menschensohn, welcher zugleich ewiger Gottessohn ist (Joh. 1, 18. 3, 11. 13. 6, 46. u. a. vgl. §. 5. Anm. 1.) alle Kinder der Menschen erst auf der künftigen höheren Lebensstufe (Joh. 17, 24. 1 Joh. 3, 2 f. 1 Cor. 13, 12. 2 Cor. 5, 7. vgl. Hebr. 11.). — Erkenntnissstufen nach *Plato,* Politic. lib. VII. p. 533 sq.: *Ἀρέσκει οὖν — — τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν, καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ ξυναμφότερα μὲν ταῦτα δόξαν, ξυναμφότερα δ᾽ ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν· καὶ ὅτι οὐσίαν πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν, καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν.* — Verwandte Unterscheidung bei Clem. Al. Strom. II. p. 364. (ed. Sylb.) vgl. p. 731 sqq. 760. u. A., besond. *Augustinus* de utilitate credendi c. 11.: „Tria sunt item velut finitima sibimet in animis hominum distinctione dignissima: *intelligere, credere, opinari.* Quae

si per ipsa considerentur, *primum* semper sine vitio est, *secundum* aliquando cum vitio, *tertium* nunquam sine vitio; nam intelligere divina beatissimum est," vgl. de ordine l. II. c. 5: „Quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi." Unter den Neuern vgl. besonders *Kant,* Krit. d. reinen Vernunft S. 848 ff. (Meinen, Wissen und Glauben) und von den Theologen *Ammon,* Summa §. 116., welcher unterscheidet *scientia* (ἐπιστήμη), fides (πίστις), *opinio* (εἰκασία od. ὑπόληψις) und *superstitio,* und *Marheinecke,* die Grundlehren der christl. Dogmatik, 1. Ausg. §. 21 ff. 2. Ausg. §. 51 ff. — Wahn — Meinung — Ueberzeugtseyn.

Wichtiger Unterschied des historischen Glaubens (Vertrauen, fides historica = f. auctoritatis) und des lebendigen (eigenen, selbständigen Glaubens — Ueberzeugung, fides *viva* et *rationalis* —). Arten des historischen Glaubens: der kindliche, der blinde (Köhlerglaube), der todte Glaube. Dadurch bedingt sich die verschiedene Schätzung des historischen Glaubens.

§. 11.

Erfordernisse zur Darstellung der Dogmatik.

Soll die Aufgabe der Dogmatik (§. 8. 10.) gelöst und dabei den Forderungen der Wissenschaftlichkeit in materialer wie formaler Hinsicht genügt werden: so sind dazu, ausser der eigenen lebendigen Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion, erforderlich gründliche Kenntnisse der Ursprachen, der Philosophie und ihrer bisherigen Leistungen, so wie der allgemeinen sowohl als insbesondere der Geschichte der christlichen Kirche und Lehre, der verschiedenen Versuche, diese wissenschaftlich darzustellen und zu begründen (Geschichte der Dogmen und Dogmatik), und endlich eine möglichst umfassende Bekanntschaft mit den verschiedenen Religionen, religiösen Sagen und Meinungen.

Vgl. *Twestens* Vorlesungen üb. Dogm. (Hamb. 3. A. 1834.) 1. Bd. §. 13 u. 19., wo er von Anfoderungen an eine Bearbeitung der christl. Dogmatik, obwohl von einem etwas andern Stand-

punkte, und darum auch etwas anders spricht, doch im Wesentlichen ganz übereinstimmend und denselben religiös-wissenschaftlichen Apparat voraussetzend, den der § erfordert, und *Martensen*, chr. Dogmatik (Kiel 1850. 8.) §. 26 ff.

§. 12.

Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung.

Das Christenthum die Lösung der höchsten Aufgaben aller Philosophie.

Eine wirklich göttliche und vollkommene Offenbarung muss nothwendig aller blos menschlichen Vernunfterkenntniss übergeordnet werden, doch ist es undenkbar, dass Offenbarung und Vernunft an sich in eigentlichem Gegensatze und Widerspruche stehen, da Ein und derselbe Gott in beiden redet. Unter Vernunft verstehen wir das Vermögen des menschlichen Geistes, die Ursachen des Erscheinenden, den letzten Grund der Dinge zu erforschen, die wahren, höchsten und bleibenden Gegenstände seines Forschens und Strebens, und somit den höhern Sinn, wodurch der Mensch, welcher zweien Welten angehört, im Verkehr mit seinem Schöpfer und dessen unsichtbaren Reiche steht (Röm. 1, 20.). Vernunft wird (einem allerdings willkührlichen und nicht eben alten Sprachgebrauche gemäss) unterschieden von einer niedern Entwickelungsstufe und Richtung desselben Vermögens, von dem Verstande, welcher dem Menschen, dessen Betrachtung an den Erscheinungen selbst haften bleibt, zugeschrieben wird, insofern er die erscheinenden Dinge als solche nach ihrem Wesen, ihrem Zweck und ihrem Verhältniss zu einander erkennt. So kann einem Menschen wohl ein gesunder Verstand zuerkannt werden, dem doch die Weisheit abgesprochen werden muss, welche der Gewinn tiefer und ernster Forschung der Vernunft ist. — Ob nun gleich, wie die Erfahrung es jedem eben so fühlbar macht, als die Offenbarung es laut verkündigt, die ursprünglichen, geistigen Kräfte des Menschen durch

das allgemeine sittliche Verderben falsch gerichtet und geschwächt worden sind, so sind sie doch nicht vernichtet und mit dem Gewissen, als dem höhern (geistigen) Gefühlsvermögen, ist in den geheimsten Tiefen des menschlichen Wesens die Ahnung der ursprünglichen Wahrheit, Güte und Schönheit und die Mahnung daran geblieben (Röm. 2, 14 f.). Daher in der Menschenwelt überall und jederzeit ein Verlangen und doch das Misslingen aller Versuche (§. 2. 3. 5.), durch die blos natürlichen Kräfte, die höheren, unabweislichen Bedürfnisse unsers Wesens zu befriedigen und die Aufgabe unsers Lebens zu lösen, nämlich deutliche und sichere Erkenntniss der ewigen Wahrheit, hinreichende Kraft, sie im Leben zu bewähren, und den wahren Frieden des Herzens zu finden. Daher offenbarte Gott, der verborgene väterliche Erzieher der Menschen, in Wort und Thatsachen, am vollkommensten in dem Worte, dem Leben und den Schicksalen Jesu Christi, soweit es unsere Fassungskraft und irdische Stellung gestattet, die ewige Wahrheit, die heilige Liebe und die Herrlichkeit seines unwandelbaren Reiches, also dass dadurch die höchsten Ideen und Ahnungen des menschlichen Geistes gedeutet und die Lösung der heiligsten Aufgaben, welche je edle Gemüther bewegten, verwirklicht oder verbürgt, und selbst die dunkel gefühlten Bedürfnisse des menschlichen Herzens befriedigt werden (Joh. 14, 6 ff. 1 Joh. 5, 10 ff. Röm. 10, 6 ff. vgl. 5 Mos. 30, 11—14. u. Jer. 31, 31 ff. — Tim. 3, 15 ff.). — Hieraus ergibt sich das wahre Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung: j e n e fragt nach Wahrheit, forscht und prüft (nach inneren, allgemeinen, doch ihr selbst oft geheimnissvollen Gesetzen und Bedürfnissen), wo sie ihr gegeben werde, d i e s e antwortet, erklärt, berichtigt und bestättigt, verständigt also den Menschen über sich selbst und fördert ihn, wie eine Lehrerin den Schüler, durch Entgegenbringen des Gesuchten und nimmer Gefundenen. Darum ist kein andrer wirklicher Widerspruch zwischen beiden denkbar, als der, welcher zwischen der erziehenden vollkommenen Reife und der zu erziehenden,

der Vollendung wohl fähigen, aber noch irrenden und eigenwilligen Jugend (Eph. 4, 13 f. vgl. 1 Cor. 13, 11.) statt findet, und der Widerstreit schwindet mit zunehmender wahrer Bildung und Veredlung des Menschen, je mehr er erkennt und erfährt (Joh. 7, 16 f.), dass die göttlichen Wahrheiten, Gesetze und Verheissungen eben das seyen, was er selbst vernünftiger Weise nur denken, thun und hoffen dürfe, und was er, bewusst oder unbewusst, in den guten Stunden seines Lebens suchte. — Auch die heilige Schrift stellt die Offenbarung und Vernunft an sich nicht (in den falsch verstandenen Stellen: 1 Cor. 2, 14. 2 Cor. 10, 5. Ephes. 2, 3. Phil. 4, 7. Col. 2, 8.) als widerstreitende, sondern als harmonirende Principien dar und gestattet der letztern nicht nur überhaupt das Recht, Alles (1 Thess. 5, 21.), sondern fordert sie auch insbesondere auf, den Inhalt der Schrift zu prüfen (1 Cor. 10, 15. vgl. Ap. G. 17, 11.), und warnt vor falschen Propheten (Jerem. 23, 16—40. vgl. 6, 13. 14, 13 ff. 5 Mos. 13, 1 ff. Matth. 7, 15 ff.), falschen Christis (Matth. 24, 4 f. 24. Luc. 21, 8. u. ö.), falschen Apósteln (Offenb. 2, 2. 1 Joh. 4, 1 ff.) und falscher Offenbarung überhaupt (letzte St. und 2 Thess. 2, 2 f. 2 Pet. 2, 1 f.), womit deutlich die Befugniss des Menschen ausgesprochen ist, nach inneren Gesetzen und Bedürfnissen alle Offenbarung zu prüfen, da eine jede sich als Gottes Wort ankündigt und die Eigenschaft der Wahrheit anspricht.

Anm. 1. Darstellung des richtigen Verhältnisses der Vernunft zur Offenbarung durch Erörterung des § und Vergleichung mit den Ansichten jüngerer und älterer Dogmatiker.

Besonders beachtenswerthe neuere Literatur: *Tholuck*, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers, Hamb. (1823) 1832. 8. 5te Beilage, *Twesten*, Vorlesungen über d. Dogmatik der Evang. Luther. Kirche, 1. Band, (Einleitung) §. 25. u. 31. und *Martensen*, chr. Dogmatik §. 29 ff.

Unter den älteren Theologen verdienen Auszeichnung *J. Gerhard* in Jena († 17. Aug. 1637.), *J. Andr. Quenstedt* in Wittenberg († 22. Mai 1688.) und *Dav. Hollatz* zu Jakobshagen († 1713);

vgl. *Heinr. Schmid* in Erlangen, die Dogmatik der evang. luther. K. (2. Ausg. 1847. 8.) §. 5. und ausser ihnen wegen guter literar. Nachweisungen und Auszüge *J. A. Fabricius*, delectus argumentorum etc. (Hamb. 1725.) c. XXIV: „De concordia rationis et fidei et religionem Christianam sanae rationi minime repugnare", und *J. Chph. Wolfius*, Manichaeismus ante Manichaeos (Viteb. 1707. 8.) p. 361 sqq.

Von den älteren christlichen Philosophen vor anderen zu beachten *Gf. W. Baron v. Leibnitz* † 1716.), discours de la conformité de la foi avec la raison (vor dem Essai de Théodicee, zuerst Amst. 1710. 8.) und der bekannte Leipziger Bibliograph *Chr. Gottl. Jöcher* in der sehr lehrreichen, diese Frage ausführlich behandelnden Schrift: *Philosophia haeresium obex* (Lips. 1732. 4.) besonders p. 62 sqq.

Leibnitz (a. Schr.) sagt unter anderm p. 50: „Comme la raison est un don de Dieu, aussi bien que la foi, leur combat feroit combattre Dieu contre Dieu, et si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra dire, que ce pretendu article sera faux et non revelé: ce sera une chimére de l'esprit humain et le triomphe de cette foi pourra être comparé aux feux de joie, que l'on fait aprés avoir été battu." — Ganz wahr, wenn von Vernunft an sich und reinem biblischen Christenthum, falsch, wenn von subjectiver Vernunfterkenntniss und einer kirchlichen nicht ganz schriftgemässen oder subjectiven Form des chr. Glaubens die Rede ist.

„Non quaeritur, an ratio veritatum religionis christianae principium cognoscendi sit? Quod nemo sobrius affirmat, sed hoc revelationi unice tribuit. Non venit in disquisitionem, an ratio fidei mysteria perfecte capere et modum eorum evidenter intelligere possit? Quod etiam nemo nostrum unquam defendit. Multo minus de eo movetur quaestio, an principia revelationis cum hoc vel illo philosophorum systemate consentiant? — — Neque tandem de eo disceptatur, an hujus vel istius hominis ratio in applicatione instituenda subinde erret et ex anteceptis opinionibus aliquid verum esse credat, cum sit falsissimum; quod nemo, si vel impudentissimum seligeres, inficias ire audebit. Sed de eo quaeritur, an ratio sive, ut clarius loquar, an facultas animae nostrae cognoscendi nexum veritatum et rerum; an *principia ista generalissima connexa,* de quorum veritate nemo sanae mentis dubitat; an catena illa *veritatum universalium:* et ab altera parte *istae veritates, quas optimum numen in sacris voluminibus manifestavit,* inter se congruant, ita ut nulla inter utrasque sit contradictio, sed conspirans ubique consensus? Ad hoc respondemus: ratio sibi relicta veritates, ut a Theologis dicuntur, puras non invenit neque homini persuadet,

sed si e revelatione sibi sistantur, multa quidem ei occurrunt, quae perfecte assequi non potest, ita tamen ea comparata intelligit, ut nulla inter principia sibi domestica demonstrata et istas veritates pugna, nulla contradictio, quin potius in plerisque inter utrasque veritates admirabilis concordia et jugis conjunctio intercedat: quamobrem revelatas eas veritates, de ortu earum divino per alia principia convicta, eo lubentius amplectitur iisque firmius adhaeret. Tam confidenter ista ideo asserimus, quoniam exploratum habemus, Deum esse utriusque luminis et rationis et revelationis auctorem, qui cum sibi ob infinitas perfectiones ipse contradicere nequeat, id recte philosophus inter characteres revelationis refert, Deum in ista neque veritatibus naturalibus contradicere, neque ea praecipere posse, quae legi naturali et naturae animae repugnant." *Joecher* l. c. p. 64 sq.

Anm. 2. Geschichtlicher Abriss der verschiedenen Ansichten über das Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung oder der Philosophie zum Christenthum.

1. *Periode Jahrh.* 1—1624. *Allgemeiner Glaube an die Göttlichkeit der Offenbarung, insbesondere des Christenthums.*

Die Vernunft ordnet sich der Offenbarung als Schülerin unter, doch hier mit mehr oder weniger Eigensinn, auch phantastischen und sittlichen Ausschweifungen, dort mit knechtischem, doch aber auch, besonders in der ältern Zeit, mit eben so kindlichem als freiem Geiste, so dass die Offenbarung je nach der Aufnahme und Anwendung ihrem Zwecke mehr oder weniger gemäss, bald weckend und fördernd, bald beschränkend und zügelnd wirkte. Die Erscheinungen des *Gnosticismus* und *Manichäismus*, des *Pelagianismus* und *Augustinianismus*, des (Aristotelischen) *sophistischen Duplicismus* und (Platonischen) *theosophischen Pantheismus* gehen neben dem rein biblischen Denken und Glauben, mannichfaltig in der Form, im Wesen sich gleichbleibend, durch alle Jahrhunderte hindurch. Vgl. Geschichte der christlichen Philosophie von Dr. *Heinr. Ritter*, 8 Theile Hamb. 1841 — 1853. 8.

2. *Periode.* 1624 — 1817. *Abfall in der Kirche.*

Die menschliche Vernunft, gross gezogen, entzieht sich der Vormundschaft der göttlichen Offenbarung, ja widersetzt sich feindselig ihrer bisherigen Lehrerin. Daher Kampf des *Vernunftglaubens (Naturalismus* oder *Rationalismus* in verschiedenen Formen) mit dem *Offenbarungsglauben*, welcher aber häufig durch engherzige Ueberschätzung menschlicher (symbolischer und scholastischer) Formeln die Kraft des allseitigen göttlichen Evangeliums schwächt und beschränkt. Doch gehen auch einzelne, unbefangenere und wahr-

haft christliche Lehrer, unter Theologen und Philosophen, neben den engherzigen scholastischen Orthodoxen in den beiden Jahrhunderten hin, werden aber meist verkannt und die einen des *Synkretismus* oder *Pietismus* und *Mysticismus*, andere des *Rationalismus* beschuldigt. — Die meisten Vermittler zwischen der natürlichen oder sogenannten rationalistischen und der christlichen Theologie vergeben der Offenbarung.

Vgl. m. Comment. hist. theol. *de Rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum Naturalismo contineatur ratione.* Part. I. Lips. 1827. 8., m. Offene Erklär. a. d. evangel. Kirche. (Leipz. 1827. 8.) S. 41 ff. u. m. Sendschreiben an Dr. *Bretschneider:* Ueber die Lage des Christenthums in uns. Zeit und das Verhältniss chr. Theologie zur Wissensch. überhaupt, nebst einer Beilage: der *St. Simonismus* als religiös-polit. System im Zusammenhange dargestellt (Leipz. 1832. 8.) S. 38 ff. — Dr. *Gotthard Vict. Lechler*, Geschichte des Englischen Deismus, Stuttg. u. Tüb. 1841. 8.

3. *Periode.* 1817 — Allgemeinere Anerkennung, dass die menschliche Vernunft mit ihrer Kraft in göttlichen Dingen unmündig und der s. g. *Rationalismus* eine unevangelische, verderbliche Richtung sey, welche zur Zerstörung des christlichen Glaubens und Lebens führe. — Lebhafter Kampf für und gegen das entscheidende Ansehn der menschl. Vernunft in Sachen der Religion und immer allgemeinere Wiederanerkennung der Göttlichkeit des Evangeliums und Unterordnung des Menschenworts unter das Wort Gottes.

§. 13.

Verschiedene Ansichten von der Offenbarung überhaupt und der biblischen insbesondere, je nach der verschiedenen Schätzung der natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes,

oder von

Naturalismus, Skepticismus, Mysticismus, Supernaturalismus, Protestantismus und Katholicismus.

Die Ansicht von dem Verhältniss der natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes zu der Offenbarung bestimmt die Schätzung und den Gebrauch der letzteren, und die Verschiedenheit der Ansichten, welche hierüber immer stattgefunden hat, besonders aber seit dem 17.

Jahrhundert hervorgetreten ist, gab Veranlassung zur Ausbildung der verschiedenen Systeme, welche die Ueberschrift nennt. Der *Naturalismus* im Allgemeinen hat zum Princip die Meinung, dass alles durch die Wirkung der Naturkräfte, also nichts durch übernatürliche (unmittelbare oder ausserordentliche) Wirkung Gottes geschehe, dass folglich auch die christliche Religion, wie jede andere, nur ein natürliches Produkt des menschlichen Geistes und aus den natürlichen Entwickelungsgesetzen desselben zu begreifen sey. Er scheidet sich aber in zwei wesentlich verschiedene Hauptsysteme. Die meisten Naturalisten nehmen an, dass jene von selbst fortwirkenden Kräfte, so wie die Gesetze, nach denen sie wirken, in die Natur ursprünglich durch eine von derselben verschiedene geistige Ursache (ein höheres ausserweltliches Princip — Gott) gelegt sind, und dieses System heisst *Deismus*. Andere behaupten, dass die Natur die selbsteigene, ewige Ursache aller Erscheinungen, Veränderungen und Gesetze und ausser ihr nichts (also kein principium extramundanum) sey. Diese Form des Naturalismus stellt sich aber wiederum sehr verschieden dar, bald als grober *Materialismus* (= Atheismus, Hylotheismus), bald und gewöhnlicher als *Pantheismus* in mannichfaltigen Bildungen (§. 3 fg.). Der Deismus, sobald er in ein Verhältniss zur Offenbarung tritt und sich geltend zu machen sucht, heisst auch (seit dem 17. Jahrh.) *Rationalismus*, d. i. die Denkart, nach welcher die menschliche Vernunft die alleinige Quelle und Richterin aller Religionserkenntniss seyn soll, daher jede angebliche Offenbarung nur der Form nach als übernatürlich (göttlich im engern Sinne) erscheine, in Wirklichkeit aber nur eine natürliche (menschliche) sey, und ihr Inhalt, wenn er überhaupt auf Wahrheit Anspruch machen könne, auf den Inhalt der Vernunft- oder natürlichen Religion beschränkt werden dürfe und müsse. — Der *Skepticismus* macht die Meinung zu seinem Princip, dass man über

metaphysische Sätze nie zur Ueberzeugung kommen, folglich auch weder über den (natürlichen oder übernatürlichen) Ursprung, noch über den Gehalt einer Religion entscheiden könne. Er heisst *Indifferentismus*, wenn er zu dem Urtheil führt, dass es im Allgemeinen gleich gelte, welche Glaubensform man bekenne, und die natürlichen Aeusserungen dieses Urtheils wurden früher treffend als *Neutralismus* und *Libertinismus* bezeichnet. — Der *Mysticismus* beruhigt sich nicht bei den geschehenen und beglaubigten göttlichen Offenbarungen, sondern lebt in dem Wahne, durch innere, der gemeinen, ungeheiligten Menge verschlossene und unbekannte Organe mit der unsichtbaren Welt fortwährend in unmittelbaren Verkehr treten zu können, schon auf Erden zu erkennen, zu wirken und zu geniessen, was der Christ auf der gegenwärtigen Lebensstufe nur glaubt, erstrebt und hofft. (Hauptarten der Mystiker: 1) *Gnostiker* oder *Theosophen*, 2) *Katharer* oder *Perfectionisten*, 3) *Quietisten* und schwärmerische *Chiliasten*.) — Der *Supernaturalismus* beruht überhaupt auf dem Glauben an eine immerwährende lebendige Verbindung Gottes mit seinen Geschöpfen zu ihrer Beglückung, insbesondere aber der *christliche* Supernaturalismus auf der Ueberzeugung, dass sich Gott durch die Propheten, Christus und die Apostel auf eine ausserordentiche und übernatürliche Weise offenbart habe, um die Menschen aus ihrem geistig-sittlichen Verderben zu erlösen und ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäss zu bilden und zu erziehen (1 Tim. 2, 4. 1 Cor. 2, 5 ff, vgl. Hebr. 1, 1 fg,). Da nun diese göttlichen Offenbarungen uns in heiligen Schriften überliefert worden sind, so spricht sich jene Ueberzeugung in dem Glauben aus, dass Alles, was in den ächten heiligen Urkunden nach richtiger Erklärung wirklich enthalten ist und aus göttlicher Offenbarung abge-

leitet wird, unbedingt als Inhalt der christlichen Religion gelten, geglaubt und befolgt werden müsse. Doch trennt sich der christliche Supernaturalismus wieder in zwei Hauptformen, evangel. *Protestantismus* und Röm. und Griech. *Katholicismus;* jener hält die Offenbarung in dem heiligen Canon für vollendet, gibt aber im Glauben an die allgemeine Leitung des heiligen Geistes die Erklärung der Urkunden frei, und will sie nur an die Gesetze unsers Geistes und die Schrift selbst (Analogie der heiligen Schrift) gebunden wissen, — dieser erklärt die Offenbarung in dem heiligen Canon nicht für vollkommen, sondern fügt ihm eine Erblehre (die Tradition) als das angeblich ungeschriebene Wort Gottes bei und hält die Erklärung theils für geschlossen (gegeben in der kirchlich sanctionirten dogmatischen Tradition), theils an besonders erleuchtete und erwählte priesterliche Personen und ihre Aussprüche gebunden. Während der ev. Protestant das biblische (evangelisch-apostolische) Christenthum vor aller menschlichen Anmaassung, mag sie davon nehmen oder, sey es aus Tradition oder eingebildeter eigener Inspiration, hinzufügen wollen (Naturalismus, Röm. und Gr. Katholicismus, Mysticismus), heilig hält, findet der Röm. Katholik in der Tradition und den Bestimmungen des geweiheten Kirchenvorstandes (Pabst und Concilien), theils untrügliche Ergänzung, theils untrügliche Deutung des in der h. Schrift enthaltenen Wortes Gottes.

Anm. 1. Von dem Naturalismus und seinen verschiedenen Arten.

S. *Lud. Jo. Diecmanni* schediasma inaug. *de Naturalismo cum aliorum, tum maxime Jo. Bodini, ex opere mscr. ἀνεκδότῳ de abditis rerum sublimium arcanis,* Kiloni 1683. 4. recus. Lips. 1684. 12. und Jenae 1700. 4. (vgl. Hextaplomeres des Jean Bodin. Zur Gesch. der Cultur u. Literatur im Jahrh. der Reformation. Von Dr. *G. E. Guhrauer.* Berlin 1841. 8.) — *Adami Tribbechovii* († als Gen. Sup. in Gotha 1687.) *Historia Naturalismi* a prima sua origine ad nostra usque tempora per suas classes

deducta et ex MSC. edita cura et studio M. *Joh. Tribbechovii* fil. in acad. Jen. Fac. Philos. adj. Jenae 1700. 4. — *Casp. Calvoer* († als Gen. Sup. zu Clausthal 1725.) *de variis orbis religionibus opus historico-dogmaticum*, Lips. 1705. 4. (früher 1700 ebendaselbst erschienen unter dem Titel *Fissurae Sionis)* praefatio §. 3. u. 10. dann lib. 17, c. 9. p. 498 sq. vgl. p. 648 sqq. — *Stricturae historico-theologicae* in varia *Naturalismi* et *Rationalismi* capita, quas — — praeside *Paulo Antonio*, praeceptore, — —.examini submittit Auctor-Respondens *Bernh. Georg. Dreckmann.* Halae 1708. 4. (wieder abgedr. in *P. Antonii* Syntagma dissertationum theolog. — Halae 1736. 4. — p. 1193—1219.). — *Joh. Olearius* († als Prof. in Leipz. 1713.), *synopsis controversiarum* selectarum cum hodiernis Pontificiis, Calvinianis, Socinianis — — *Antiscripturariis* sive *Rationalistis* Lips. 1710. — *Val. Ern. Loescheri,* Praenotiones theologicae contra Naturalistarum et Fanaticorum omne genus et rel. Vitemb. 1708. 4. edit. 5. et emend. Vitemb. 1752. 8. — *J. G. Walch's* hist. und theol. Einl. in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich ausser der Evang. Luther. Kirche entstanden, 5ter Thl. §. XXXVIII—L. „von den Streitigkeiten mit den *Atheisten, Naturalisten* und *Indifferentisten.*" Viele andere Schriften noch benutzt in m. Commentatio — hist. theol. de *Rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum Naturalismo* contineatur ratione. Part. I. Lips. 1827. 8. — Treffliche Urtheile und Bemerkungen enthält der historische Versuch: Das Aufkommen und Sinken des Rationalismus in Deutschland, nach dem Englischen des *E. B. Pusey* bearbeitet von *Bialloblotzky* und *F. Sander* Elberf. 1829. 8. und manch brauchbares Material die Kritische Gesch. des Rationalismus in Deutschland von s. Anfange bis auf uns. Zeit, nach dem Französischen des *Amand Saintes* mit Anmerkungen u. Excursen etc. herausgeg. von Chr. Gotthilf Ficker Leipz. 1847. 8.

Vom *Deismus* insbesondere siehe, ausser den angef. Schriften, *Chr. Eberh. Weismanni:* Introd. in Memorabilia Ecclesiastica, P. II. p. 1213—1240.: „Stricturae quaedam historico-theologicae de Atheismo, Deismo, aliisque similibus impietatibus hujus aevi", — Dr. *John Lelands* Abriss der vornehmsten deistischen Schriften, die in dem vorigen und gegenwärtigen Jahrhundert in England bekannt geworden sind, nebst Anmerkungen über dieselben etc. (Aus d. Engl. v. *Heinrich Gottlieb Schmid* (1. Th.) Hannover 1755., 2 Th. (2 Abtheilg.) übers. v. *Joh. Heinr. Meyerberg.* Hannov. 1755. 56. 8.) Th. 1. S. 2 ff. und *Lechler* a. Schr. S. 453 fgg.

Ueber *Atheismus* insbesondere s. unten §. 37.

Ueber *Pantheismus* vgl. *G. B. Jäsche,* der Pantheismus nach

seinen verschied. Hauptformen, s. Ursprung und s. Fortgange etc. Ein Beitrag zur Gesch. u. Kritik dieser Lehre in älterer u. neuerer Zeit. Berlin 1826 u. 27. 2 Bde. 8. — Ueber das Verhältniss des Naturalismus im Allgemeinen zum Deismus und Pantheismus als seinen Formen s. *Martensen*, chr. Dogm. §. 17.

Ueber Begriff, Wesen und Namen des *Rationalismus* s., ausser den schon angef. Schrr. von *Anton*, *Calvoer*, *Olearius* u. *Walch*, *Frid. Spanhemii* Opp. (Lugd. B. MDCCIII. fol.) Tom. III. p. 994 — 1014.: „Appendix Controversiarum, quae nostra aetate motae per Pseudo-Philosophos, Antiscripturarios, Libertinos, tum per quosd. theologos, qui salvam vellent scripturarum auctoritatem," — *De aestimatione rationis humanae theologica*, praeside *P. Antonio* d. 29. m. Aug. a. MDCCVIII. publice disseruit et respondit *Christophorus Sucro*, Rathnov. Meso-Marchicus (nachher Cons. Rath u. Dompred. in Magdeburg) — die Diss. aufgenommen in das Syntagma diss. theol. v. P. Anton p. 1287 — 1372. — Historische Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke *Rationalismus* u. *Supernat.* v. D. *Bretschneider* in d. Oppositionsschrift für Christenthum u. Gottesgelahrtheit, herausgeg. v. *Bretschneider* u. *Schröter*. VII. Bd. 1. Quartalh. (Jena 1824.) S. 85 — 99. — Geschichte des *Rationalismus* und *Supernaturalismus*, vornämlich in Beziehung auf das Christenthum, von D. *C. F. Stäudlin*. Gött. 1823. 8. und *Schott*, Briefe über chr. Religion und Offenbarung (Jena 1826. 8.) S. 517 ff. — Der Ursprung des Namens nicht erst, wie noch Schott und Bretschneider behaupteten, im 19., sondern schon um die Mitte des 17. Jahrh., und die verschiedenen Formen, wie des Naturalismus überhaupt, so des Rationalismus insbesondere, von mir nachgewiesen und die Vorgänger benutzt und beurtheilt in der angef. *Commentatio historico-theol.* P. I. — Es ist auffallend, dass auch *Lechler* in seiner sonst sehr gründlichen Geschichte des Engl. Deismus noch im J. 1841 S. 456 die Annahme Bretschneiders, dass der Name *Rationalist* erst seit 1801 zum Parteinamen gestempelt worden sey, sich aneignen konnte. Schon ein Blick in Kants Religion innerh. der Grenzen der blossen Vernunft (2. Ausg. 1794.) S. 231 fg. konnte von der Unrichtigkeit derselben überzeugen. — Das anfangs sehr allgemein und leidenschaftlich angefochtene Resultat meiner Untersuchungen, welches durch viele später aufgefundene Beläge, wenn es erforderlich wäre, noch unterstützt werden könnte, ist jetzt sehr allgemein als begründet anerkannt; vgl. auch *F. Chr. Baur*, Lehrb. der chr. Dogmengeschichte (Stuttg. 1847. 8.) S. 247 ff., obwohl auch die hier gegebene Darstellung, dass der von dem Englischen Deismus nicht wesentlich, sondern nur formell unterschiedene Rationalismus sich unter diesem Namen erst seit der Mitte des 18. Jahrh. in

Deutschland als neue theologische Ansicht ausgebildet habe, der historischen Wahrheit nicht adäquat ist, wie ich für jeden Unbefangenen glaube nachgewiesen zu haben.

Anm. 2. Vom theologischen Skepticismus und seinen Arten handelt ausführlich D. *Gottli. Wernsdorf* (in acad. Witteb. P. P. Prim. etc.) in s. *brevis et nervosa de Indifferentismo Religionum commentatio*, in qua de illius Natura, Varietate, Auctoribus, Causis denique et Argumentis — — disputatur etc. Wittebergae 1734. 8., vgl. *Buddei* theses theol. de Atheismo et Superstitione (1737. 8.) p. 158 sqq. cll. 174 sq., *Loescher*, Praenotiones p. 150 sqq., *C. F. Stäudlin*, Gesch. und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral u. Religion. 2 Bde. Leipz. 1794. 8. und *A. Siedler*, de Scepticismo commentatio. Halae 1827. 8.

Anm. 3. Mysticismus.

Eine befriedigende Schrift über das Wesen und die mannichfaltigen Formen des *Mysticismus* wird noch immer vermisst. Das Beste findet sich in folgenden: *Corderii* Isagoge ad theologiam mysticam Dionysii Areop. vor dem 1. Bde s. Ausg. der Werke des Dionysius, Tomi 2. Antwerpiae 1634. fol. — *Petri Poireti* theologiae mysticae idea brevior in s. Bibliotheca Mysticorum selecta (Amstelod. 1708. 8.) p. 57 sqq. — Explication des maximes des Saints sur la vie interieure par *Fr. de Salignac Fenelon*. Amst. 1698. 12. — *Gottfr. Arnold's* († 1714.) *Historie u. Beschreibung der mystischen Theologie* oder geheimen Gottesgelehrtheit, wie auch derer alten und neuen Mysticorum. Frkf. 1703. 8. — *Löscher*, Praenotiones theol. p. 233 sqq. (contra Antiscripturarios *fanaticos*). — *J. A. Nösselt's* Anweisung zur Kenntniss der besten allgemeinern Bücher in allen Theilen der Theologie. §. 280 ff., wo ausser der Literatur sich auch einzelne treffende Bemerkungen über wahre und falsche Mystik finden. — *Franz V. Reinhard*, System der christl. Moral, Th. 1. S. 66 f. (4. Ausg. 1802.) — D. *Heinr. Schmid*, der Mysticismus des Mittelalters in s. Entstehungsperiode dargestellt. Jena 1824. 8. S. 1—28., wo er den Begriff des Mysticismus festzustellen sucht, — und Dr. *F. A. G. Tholuck*, Blüthensammlung aus der morgenl. Mystik (1825. 8.), Einleitung über Mystik überhaupt und morgenländische insbesondere, besonders S. 11—28. — Ueber den Mysticismus, dessen Begriff, Ursprung u. Werth, VIIte Jahresschrift des Herzoglich-Nassauischen Evangelisch-Christlichen Seminariums zu Herborn, v. *Johannes Spieker*, Dr. d. Theol. u. Philos., erster Prof. u. K. R. daselbst. Herborn 1825. 4. 58 SS., vgl. *Dess.*, Ueber das ursprüngliche Böse in dem Menschen, dessen Erklärbar-

keit u. Heilung, und über den Mysticismus, dessen Begriff, Ursprung u. Werth. Marb. 1827. 8. — *K. Heinr. Sack*, chr. Polemik (Hamb. 1838.) S. 288 ff. — *Franz Delitzsch*, Wer sind die Mystiker? Eine gründliche Belehrung über das, was Mysticismus ist und nicht ist. Gegen die Sprachverwirrung unserer Zeit. Leipz. 1842. 8. — *Ad. Helfferich*, die chr. Mystik in ihrer Entwickelung und in ihren Denkmalen. Gotha 1842. 8. 2 Thle.

Anm. 4. Supernaturalismus, sein Begriff, Wesen und seine Formen.

Vgl. *J. K. Siegfr. Radefeld*, über den specifischen Unterschied des Christenthums vom Naturalismus, zu Beurtheilung einer Neuerung, welche mit dem Christennamen im Werke ist. Helmst. 1794. 8., abgedr. in *Henke's* Magazin, 3. Bd. 1. Stk. — *Fz. Volkmar Reinhard*, Geständnisse seine Predigten und s. Bildung zum Prediger bestreffend — Sulzbach (1810.) 2. Aufl. 1811. 9. Brief S. 90 ff. — *J. Gotthilf Sam. Leuchte*, Kritik der neuesten Untersuchungen über Rationalismus und Offenbarungsglauben, in Antithesen, nebst Anhang. Leipz. 1813. 8. — *Joh. Aug. Heinr. Tittmann*, über *Supranaturalismus, Rationalismus* u. *Atheismus*. Leipz. 1816. 8. — *Fr. Aug. Köthe*, Zeitschrift für Christenthum u. Gottesgelahrtheit. 1. Bd. 1—3 Heft. Tübing. 1815—1817. — *Ludw. Aug. Kähler*, Supranaturalismus u. Rational. in ihrem gemeinschaftl. Ursprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit. Ein Wort zur Beruhigung für Alle, welche nicht wissen, ob sie glaubend erkennen oder erkennend glauben sollen. Leipz. 1818. 8. — *Chr. Fr. Zöllich*, Briefe über den Supranaturalismus; ein Gegenstück zu den Briefen üb. d. Rational. Sondersh. u. Nordh. 1821. 8. — *Chph. Fr. Ammon*, der rechte Standpunkt. Ein Abschiedswort an die Leser des Magazins für chr. Prediger. Leipz. 1822. 8. — Rationalismus u. Supranaturalismus, Kanon, Tradition u. Scription, von *Joh. Schulthess* u. *J. C. von Orelli*, Zürich 1822. 8. — *E. Sartorius*, die Religion ausserh. der Grenzen d. blossen Vernunft, nach den Grundsätzen des wahren Protestantismus gegen die eines falschen Rationalismus. Marb. 1822. 8. — *Desselben* Beiträge zur Vertheidigung der evangelischen Rechtgläubigkeit. 1. Lieferung. Heidelb. 1825. 8. 2. Liefer. 1826. 8. —

Ph. Marheinecke, christliche Symbolik. 1. Th. 1—3. Bd. Heidelb. 1810. 1813. 8. (Katholicismus) — *G. B. Winer*, comparative Darstellung des Lehrbegr. der versch. christlichen Kirchenpartheien. Leipz. (2. verb. Ausg.) 1837. 4. — *Twesten*, Vorlesungen über die Dogm., besond. §. 20. vgl. §. 8 ff.

§. 14.

Von Perfectibilität des Christenthums und Accommodation.

Ist das Christenthum aus einer wirklich göttlichen und zwar der vollkommensten Offenbarung geflossen, so dass es uns zur Lösung unserer höchsten Aufgabe befähigt, so ist es in sich selbst vollkommen und zwar gleich dem Keime, aus dem der Baum erwächst (Matth. 13, 31 fg.), einer fortgehenden, durch die verschiedenen Bedürfnisse und Richtungen der fortschreitenden Zeit bedingten, Entwickelung bis zur Vollendung aller Dinge, aber keiner wesentlichen Vervollkommnung, sey es durch Läuterung oder Vervollständigung fähig, kann folglich keiner vollkommnern Religion, auf welche es nur vorbereitet hätte, je wieder weichen, selbst nicht in der Art, wie die vorbereitende Mosaische durch dasselbe vollendet und in so fern aufgehoben worden ist. Diess wird auch in deutlichen Stellen des N. T. ausgesprochen: Matth. 5, 17. vgl. Col. 2, 9. Gal. 1, 8. 9. vgl. 1 Cor. 3, 11. — 1 Cor. 15, 25. vgl. Matth. 28, 20. Hebr. 7, 15—25. 13, 8. — 2 Cor. 3, 11. (ausdrücklich *τὸ μένον* genannt im Gegensatz von *καταργούμενον*) vgl. Hebr. 12, 27. 28. (*τὰ μὴ σαλευόμενα, βασιλεία ἀσάλευτος*) u. 1 Pet. 1, 25. Hebr. 1, 1. — Es kann daher nicht von einer *objectiven*, sondern blos von einer *subjectiven Perfectibilität* (Vervollkommnungsfähigkeit) des Christenthums überhaupt und von einer *objectiven Perfectibilität* der *Religionstheorie* oder *Dogmatik* die Rede seyn, und die zum Behuf einer vermeinten Vervollkommnung (Läuterung) des Christenthums besonders seit dem 17. Jahrhundert ausgebildete *Accommodationstheorie* ist so weit zu beschränken, dass eine Anbequemung Jesu und der Apostel zu den Schwachheiten ihrer Zeitgenossen nur die Lehrart, oder die Darstellungsweise und Behandlung, betroffen habe, also nur *formal*, in Beziehung auf die Lehre aber nur *negativ* gewesen sey.

Anm. 1. Von der Perfectibilität des Christenthums.

Der zu Anfang des § ausgesprochene Grundsatz war auch anerkannt in der alten, apostolisch-katholischen Kirche, deren Wiederherstellung die evang. Reformation bezweckte; vgl. *Vincentius Lerinensis*, Commonitorium cap. 27 sqq.

Von der s. g. Perfectibilität des Christenthums hat sich im Allgemeinen eine doppelte Ansicht geltend gemacht von der gemeinsamen Voraussetzung aus, dass die durch Christum und die Apostel den neutestamentlichen Urkunden zufolge geschehene Offenbarung der Vervollkommnung bedürftig sey entweder durch Vervollständigung oder durch Läuterung: .

a) durch Vervollständigung *(consummatio)*. — Die Freunde dieser Ansicht scheiden sich in drei Classen:

α) Römische und Griechische Katholiken, welche die ihren Kirchen-Gemeinschaften eigenthümlichen, in den kanonischen Schriften nicht begründeten, erst im Mittelalter geltend gemachten, Satzungen aus der mündlichen Ueberlieferung, als dem s. g. nicht geschriebenen Worte Gottes ableiten; vgl. oben §. 13.

β) Mystiker (Theosophen und Chiliasten) vgl. von den *Gnostikern Irenaeus* adv. Haer. III. c. 2. u. 3. — v. d. *Montanisten: Tertull.* de velandis virginibus c. 1. de praescriptt. adv. haereticos c. 23. 24. 52. u. a., und über Neuere *Loescheri* Praenotiones theologicas (ed. V.) p. 339 sq. (ed. prim. 1708. p. 240); vgl. §. 13.

γ) Rationalisten, z. B. *G. E. Lessing*, die Erziehung des Menschengeschlechts. Berl. 1780. 8. — *C. H. Schobelt*, Noten mit Text über die Erziehung des Menschengeschlechts. Stendal 1780. 8. — *J. E. C. Schmidt*, üb. d. Grund des Gl. an eine göttl. Erz. des Menschengeschlechts, in s. Allg. Biblioth. d. theol. Litt. 3. B. 1 St. S. 16 ff. — auch *Stäudlin*, Dogm. und Dogmengesch. 1. Ausg. 1800. S. 280—282. und selbst noch 3. Ausg. (1809) S. 147.

b) durch Läuterung *(purgatio*, d. h. die Ausscheidung des missfälligen Lehrgehalts). Schon die Rationalisten des 17. Jahrh. (vgl. m. Offene Erklärung S. 47 ff. besonders S. 56 ff. und comm. de Rationalismi vera indole §. 10.), im 18. Jahrh. vor Andern *J. Sal. Semler*, Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon. Halle 1771. I. S. 120 ff. II. S. 320. *Desselb.* Vorr. zu *Farmers* Briefen üb. die Dämonischen in d. Evangg. Halle 1783. S. 22 ff. Zusätze S. 132. 224. — *Dess.* Unterscheidung der öffentl. und Privatreligion. §. 3. Anm. 24. — *Dess.* Versuch einer freiern theol. Lehrart zur Erläut. und Bestätig. seines lat. Buchs [institutio ad doctrinam chr. liberaliter discendam H. 1774. 8.] Halle 1777. vgl. s. Letztes Glaubensbekenntniss über

nat. u. chr. Religion, m. Vorr. v. Chr. Gfr. Schütz. Königsb. 1792. 8. S. 9. — *Wilh. Abr. Teller,* im 2. Excurs. zu sr. Ausg. v. Thom. Burneti lib de fide et off. Chrr. (Magdeb. 1786. 8.) p. 243 sqq. u. 3. Exc. p. 290 sqq., bes. in d. Religion der Vollkommnern. Als Beilage zu s. bibl. Wörterb. und Beitr. zur reinen Philosophie des Christenthums. 1792. 8. Die Vollkommnern, als die Inhaber des „reinen Christenthums" sollen alle Religionswahrheit, ohne auf den übrigen posit. Gehalt des Christenth. weiter Werth zu legen, in dem Satze Joh. 4, 23 fg. zusammenfassen. — (*W. Traug. Krug,* Urheber des Namens: *Perfectibilität* der geoff. Rel.) Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion. Als Prolegomena zu einer jeden positiven Religionslehre, die künftig den sichern Gang einer festgegründeten Wissenschaft wird gehen können. Jena u. Leipz. 1795. 8. *Dess* (gegen persönl. Angriffe:) Siebzehnter und letzter Brief üb. die Perf. d. geoff. Rel. an Alethophilus, nebst einer Nachschr. an das Publicum. Wittenb. u. Leipz. 1796. 8. Damit zu vgl. Berichtigungen und Nachträge in s. *Eusebiologie.* — *P. Jo. Sigm. Vogel,* Aufsätze theol. Inhalts 2. Stk 1799. 8. — (*Chr. Fr. Böhme*) Neue Erkl. des Paulin. Gegensatzes Buchstabe und Geist. 1799. 8. — *J. E. Tieftrunk,* Religion der Mündigen. 1800. 8. — *A. H. Niemeyer,* Briefe an chr. Religionslehrer I. S. 93 ff. — *Jul. A. Lud. Wegscheider,* Institutiones theol. dogm. chr. §. 27. — *Wilh. Mart. Leber. de Wette,* bibl. Dogmatik (Berl. 1818) §. 48—52. vgl. §. 44. und Kirchliche Dogm. §. 25. — *Ch. F. v. Ammon,* die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. Eine Ansicht der höhern Dogmatik. Leipz. 1833 —35. 8. — *J Schulthess* († 1836.), de principiis constitutivis ecclesiarum evangelico-protestantium a Ven. *Roehrio* adumbratis nonnulla disseruit gratulabundus ecclesiae Genevensi secularia tertia reformationis (Turici 1835. 8.), reducirt die ganze summa fidei chr. auf die 4 Sätze: deum esse eumque unum; deum esse nihil eorum, quae oculis conspiciuntur; a deo curari humana et aequissimo arbitrio judicari; eundem esse conditorem rerum omnium.

Dagegen sind vor Andern zu lesen: *Eichhorn,* Allg. Bibl. d. bibl. Lit. Bd. 6. S. 555 ff. (Recension der Briefe Krugs). — *J. A. H. Tittmann,* prol. Num religio revelata omnibus omnium temporum hominibus accommodata esse possit? Lips. 1796. 4. — *C. Chr. Flatt,* Ideen üb. d. Perfectibilität einer göttl. Offenbarung — in *Stäudlin's* Beitr. z. Gesch. und Philos. der Rel. 3 Bd. S. 201 ff. — *L. F. O. Baumgarten-Crusius,* Einleitung in d. Stud. d. Dogmatik. (Leipz. 1819. 8.) S. 115 ff. — Sind die Lehren der christlich geoffenbarten Religion perfectibel? Wie und durch Wen? eine gekrönte Preisschrift v. *Joseph Prand,* Alumnus im Georgianum zu Landshut. Das. 1825. 8. —

A. L. Chr. Heydenreich, Bemerkungen über die Frage: ob und in welchem Sinne das Christenthum perfectibel sey? in den Denkschrr. des ev. theol. Semin. zu Herborn in den Jahren 1828. u. 29. — *Twesten,* Vorlesungen 1. Bd. §. 25. S. 389 fg.

Anm. 2. Von der Accommodation (*συγκατάβασις,* condescensio, demissio, obsequium, Anbequemung).

Richtige und nothwendige Unterscheidung der formalen von der materialen Accommodation. Die letztere kann wieder seyn theils negative (Vermeidung noch zu anstössiger Lehren oder Schonung noch unentbehrlicher Vorurtheile — dissimulatio), theils positive (simulatio), auf welche letztere es hier vornämlich ankommt und die daher auch schlechthin *Accommodation* (accommodatio stricte sic dicta) heisst. Die negative wie die formale Accommodation bemerken wir (wie sie denn die Lehrweisheit fordert) auch an Jesus und seinen Aposteln nicht selten; m. s. Matth. 5, 23. 9, 30. (vgl. Luc. 4, 41. Marc. 1, 44. 7, 36.) 13, 10 ff. 17, 27. 19, 8. Joh. 16, 12. vgl. 4. — 1 Cor. 3, 1. 2. 9, 20 ff. vgl. 8, 9 ff. Gal. 3, 15. vgl. Röm. 6, 19. — Röm. 14, 1 ff. Gal. 4, 22—27. vgl. 20 (wo P. in *ἀλλάξαι τὴν φωνὴν* selbst anzeigt, dass er sich accommodiren wolle, so dass diese Stelle eine von den realen Erläuterungen von 1 Cor. 9, 19 ff. ist, wie auch die folgenden:) Ap. Gesch. 16, 3. 17, 23. — Hebr. 5, 11—14.

Von positiver Accommodation, welche mit der Wahrhaftigkeit keines redlichen Lehrers, am wenigsten eines göttlichen Gesandten, vereinbar ist, findet sich kein einziges Beispiel in der Schrift. Mit Unrecht hat man angeführt Matth. 11, 14. (vgl. 17, 10 ff. und sein Verhalten Kap. 15, 12 ff. K. 23 u. a.) und Gal. 2, 11 ff., wo sie eben als nicht zu rechtfertigende und verderbliche Schwäche laut getadelt wird.

Spuren der Annahme dieser Art der Accommodation in der ältern Kirche: *Iren.* adv. Haeret. III. 5. p. 227 sqq. ed. Grabe (aber auch hier stark bestritten), — zugegeben insoweit, dass dadurch nicht die Sicherheit und Wahrheit der Lehre gefährdet worden sey: *Tertull.* de praescriptt. haeret. c. 23. 24. *Clemens Al.* Stromat. VI. p. 802. VII. p. 863. *Origenes* c. Cels. IV. p. 171 sq. *Chrysost.* de sacerdotio I. c. 5. *Hieron.* epist. 89. *Augustini* Epist. 76. ad Hieron. scripta. — Vgl. *P. A. Carus,* historia antiquior sententiarum ecclesiae gr. de accommodatione Christo inprimis et apostolis tributa. Lips. 1793. 4. *Henke's* Neues Magaz. 2. Bd. 2. Stk. S. 638 ff. *Joh. Jahn,* Nachträge zu seinen theologischen Werken, nach s. Tode herausgegeben. Tüb. 1821. II. Stk.: Was hielten die Kirchenväter von der Accommodation? — Die etwas laxern Ansichten hatten selbst

Einfluss auf ihre Lehrweise und ihr Verhalten gegen Widersacher des Evangeliums. Davon s. *C. Aug. Beyer*, diss. de difficultate judicii super disputatione veterum eccles. doctorum *κατ' οἰκονομίαν* (Lips. 1766. 4.), wo er (vgl. *Bretschn.* System. Entw. S. 143 f.) §. 4. ihre Art der Disputation so beschreibt, „*κατ' οἰκονομίαν* disputare dicuntur, qui in causam, quam tractant, omnia congerunt, quae apta ad eam esse videntur, etiam falsa, ut commodis eorum, quibus consulere velint, prospiciant. In ejusmodi disputatione patres nihil nisi victoriam spectant, ad quam omnia referunt: *mendacio* vero, an *veritate, dolo* an *vi, fraude* an *fortitudine* cadat adversarius, nihil interest, modo cadat." — Aber offenbar übertrieben und nur in seltenen Ausnahmen wahr. — *Fr. V. Reinhardi* progr., utrum et quando possint oratores divini in administrando suo munere demittere sese ad vanas hominum opiniones. Viteb. 1782. 4. wieder abgedruckt in s. Opuscc. acad. Vol. I. p. 475—525.

Dass die *Reformatoren* und Vff. der symbolischen BB. nur die formale und negative Accommodation angenommen haben, lässt sich im voraus erwarten, man sieht es aber auch aus einzelnen hierher gehörigen Aeusserungen, z. B. *Catech. maj.* praec. 3. p. 423. — Conf. Aug. abus. art. VII. p. 42 sq. und Luther's Auslegung zu Jonas 1, 4. (vgl. *Bretschneider's* Handbuch der Evang. Lutherischen Dogm. 1. Bd. S. 268).

Aber die *Naturalisten* und *Rationalisten* des 17. und 18. Jahrh., insbesondere die *Cartesianer*, jedoch auch viele der übrigen, behaupteten eine wirkliche, positive, Accommodation der h. Schriftsteller, sie hätten λαοδογματικῶς geschrieben wie gesprochen, „accommodasse se ad falsos et erroneos vulgi conceptus" u. s w.; m. s. *Theatrum Historicum Theoretico-practicum* — — auct. *Chr. Matthiae*, S. S. Theol. Dr. (Francof. et Lips. 1689. 4.), wo es in dem Anhange, der Continuatio p. 38. heisst: „Academiae Leidensis Curatores Anno 1675. *Cartesii* doctrinam, quae theologiae admiscebatur, proscribebant, prohibitis XX thesibus, ne publice vel docerentur vel disputarentur. Has inter fuere: *Scripturam loqui secundum erronea vulgi praejudicia.*" Vgl. *Jo. Wolfgangi Jaegeri*, Cancell. Tubing., Historia Ecclesiastica cum Parallelismo Profanae etc. T. I. (Hamburgi 1709. fol.) p. 777. (ad a 1650.) und T. II. (Hamb. 1717.) p. 105. (ad a. 1655). — Mit Uebergehung vieler anderer Beläge, welche ich in der Fortsetzung der comment. de Rationalismi vera indole zu geben gedachte, theile ich nur folgende mit: *Chph. Fr. Calsov*, welcher in d. Diss. *de Antiscripturariis*, speciatim Werthemiensi (Jenae 1737. 4.) p. 15 sqq., nachdem er die willkührliche Exegese der frühern Rationalisten geschildert hat, fortfährt: „Alii[„*Naturalistae*" et „*Rationalistae*"] existimant, multa tradi in scriptura sacra *ad falsos atque erroneos vulgi conceptus adcommodata,* quae hypothesis

multis se commendavit. Praeter *Cartesianae philosophiae* sectatores *alios*que — — inter *Anglos* praecipue, exstiterunt, qui sententiam hanc adprobarent ac defenderent, *Thomas* quippe *Burnetus* — — ac *Guil. Whistonus.* — — In eandem sententiam ingressi sunt *Dethlevus Cluverus,* — *Dionysius Petavius,* — *Augustinus Calmet* — —. Sed hypothesin hanc scripturae s. auctoritati adversari, facile patet. Quando enim Spiritus S. *ad conceptus vulgi,* qui saepe *erronei* et *falsissimi* sunt, *oracula sua accommodavit,* sequitur omnino, ut quodam modo conceptus ejusmodi adprobaverit, ut non omnia, prout in scripturis ss. tradita atque expressa sunt, pro veris habenda, ut scriptura ipsa non possit esse certum ac firmum principium cognoscendi eaque in apertum discrimen ac contemtum adducatur: imo ubi hypothesin hanc admittamus, *libertinismo de rebus divinis quidlibet sentiendi,* viam aperiri, dicendum est.“ Daher bestreitet auch *J. Jac. Rambach* (Erläuterung über s. eigene Institutiones Hermeneuticae sacrae — ans Licht gestellt v. D. E. F. Neubauer, Giessen 1738. 4.) S. 357 fg. diejenigen, „welche die problemata philosophica gleich für apertas veritates ausgeben und darnach die Schrift in Collision mit der Philosophie setzen —, als ob die erste der letztern widerspreche, und vorgeben, die Ehre der h. Schrift könne nicht eher gerettet werden, als wenn man sage: dass die Schrift nicht nach der philosophischen Wahrheit, sondern nur nach der externa apparentia, wie es der Pöbel fassen könne, rede, *sie accommodire sich den erroneis conceptibus vulgi.* Das ist unrecht. Davon auch der Herr D. *Rechenberg* gar fein in einer Dissertation gehandelt hat: de apparente pugna theologiae et philosophiae, und zeiget, dass nur eine apparens pugna sey zwischen der Theologie und Philosophie.“ Diess ist aber auch von dem gelehrten *Rambach* selbst geschehen in einer mehr hierher gehörigen diss., qua hypothesis de scriptura s. ad erroneos vulgi conceptus adcommodata examini subjicitur. Halae MDCCXXVII. 4.

Die *Accommodationstheorie* ist also schon längst ein integrirender Theil des *Rationalismus* und nicht so neu, wie Viele gemeint haben. In neuern Zeiten aber wurde die positive Accommodation Jesu und der heiligen Schriftsteller besonders von Vielen behauptet: *J. Sal. Semler,* de discrimine notionum vulgarium et christ. in N. T. observando Hal. 1770. abgedr. in s. Programm. acad. sel. Hal. 1779. — *Fr. Herm. Behn,* Ueber die Lehrart Jesu nnd seiner App., inwiefern sich dieselben nach den damals herrschenden Volksmeinungen bequemt haben. Lübeck 1791. 8. — *W. A. Teller,* Religion der Vollkommnern (s. Anm. 1.) und Dessen Vorr. zur 3. Aufl. s. Wörterbuchs des N. T. Berlin 1791. 8. — *H. Corodi,* Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in d. Rel. 15. Heft. S. 1—25. — *Jac. Chph. Rd. Eckermann,* theol.

Beiträge, 2. Bd. 2. Stk. — *K. F. Senf,* Versuch über die Herablassung Gottes in der christl. Rel. zu der Schwachheit der Menschen. Halle 1792. 8. — *P. Joh. Sigm. Vogel,* Ueber Accommodation In s. Aufsätzen theol. Inh. 2. Stk. — *J. C. Chph. Nachtigall,* Ueber Accommodationen besonders im N. T. in *Henke's* N. Magaz. 5. Bd, S. 109 ff. vgl. die schon angeführte frühere Abhandlung eines andern Vf. 2. Bd. 2. Stk. — *Paul van Hemert,* Ueber Accommodationen im N. T., oder Beantw. d. Frage: Hat Christus in seinen Predigten, haben die Evangelisten und Apostel sich bisweilen nach den zu ihrer Zeit herrschenden Volksbegriffen bequemt? Und wenn sich dieses nicht läugnen lässt, in welchen Fällen und in wiefern thaten sie es? und was kann diese richtig verstandene Voraussetzung zur Erklärung des N. T. beitragen? (gekrönte Preisschrift). A. d. Holl. übers. v. *F. W. D(ethmar).* Dortm. u. Leipz. 1797. 8. — *J. Fr. Kirsten,* de accommodatione Jesu et App. ad errores Judaeorum. Arnst. 1816. 4. — *de Wette,* Bibl. Dogm. (2. A.) §. 54 f.

Doch erklärten sich auch nicht wenig Theologen gegen solche unevangelische Behauptung, wie *Chr. Glo. Storr,* diss. de sensu historico (dem localen und temporellen) Tüb. 1778. §. IX—XXI. abgedruckt in s. Opuscc. acad. Vol. I. vgl. s. Abhandl. üb. d. Zweck des Todes Jesu im Br. an d. Hebr. §. 10. und s. Lehrb. der chr. Dogmatik. 2. Ausg. (1813.) Vorr. S. XIII sq. und §. 13. besonders S. 203 ff. — *K. Vict. Hauff,* Bemerkk. üb. die Lehrart Jesu, mit Rücks. auf Jüd. Sprach- und Denkungsart. Ein Beitrag zur richtigen Beurtheilung dessen, was Lehre Jesu ist. Offenbach 1788. 8. 2. Ausg. 1798. 8. *Dess.,* Ein kl. Beitr. zur Unters. der Frage: ob und wie weit es einem weisen Manne überhaupt, und besonders einem göttlichen Lehrer, erlaubt sey, sich zu den Meinungen und Irrthümern Andrer herabzulassen? und ob und wiefern dieses mit der Pflicht der Wahrheit und Redlichkeit bestehen könne? Breslau 1791. 8. — *Jodocus Heringa,* Ueber die Lehrart Jesu und seiner App. mit Hinsicht auf die relig. Begriffe ihrer Zeitgenossen. A. d. Holl. Offenb. 1790. 8. — *Wfg. F. Gess,* Briefe üb. einige theol. Zeitmaterien, bes. üb. den Accommodationsgrundsatz in Hinsicht auf einige positive Lehren der chr. Rel. Stuttg. 1797. 8. — *Fr. G. Süskind,* Ueber die Gränzen der Pflicht keine Unwahrheit zu sagen, im Flatt'schen (von ihm fortgesetzten) Magaz. 13. Stk. S. 1—67. (vgl. Reinhard's Moral 3. Bd. §. 295—97). — *J. A. G. Meyer,* Beitrag zur endl. Entscheidung der Frage: inwiefern haben die Lehren und Vorschrr. des N. T. eine blos locale und tempor. Bestimmung — Hann. 1806. 8. — *H. A. Schott,* Epitome Theol. chr. dogm. §. 39. not. c. — *E. Sartorius,* Drei Abhandlungen über wichtige Gegenstände der exeget. u. system. Theologie. 1820. S. 130 ff. vgl. m. *Offene Erklärung* S. 87 ff.

§. 15.

System der christlichen Dogmatik.

1) Begriff eines Systems der christlichen Dogmatik.

Man spricht von *System* in einem engern und weitern Sinne. In jenem soll es seyn eine Darstellung, wo aus Einem obersten Grundsatze (constitutives Princip) alle übrigen Sätze ihrem Inhalte und ihrer Ordnung nach abgeleitet und darauf zurückgeführt werden. In dem weitern Sinne des Wortes versteht man darunter einen Vortrag, in welchem gleichartige Lehrsätze, sey es in historischer oder didactischer Form oder gemischt, unter Haupt- oder Grundsätzen (regulative Principien) zusammengestellt und durch einander gegenseitig erläutert und begründet werden. Diess ist der ältere und, wenn auch nicht in thesi, doch in praxi, noch immer herrschende Gebrauch des Worts. Die gewöhnliche Ansicht ist, dass die christliche Glaubenslehre mit ihrem zum Theil historischen Gehalte in einem strengern Systeme nicht darstellbar sey.

Anm. M. s. *Stäudlin's* Ideen zur Kritik des Systems der chr. Rel. (Göttingen 1791. 8.) S. 271. 287. 302 ff. — Einleitung in die theologischen Wissenschaften von D. *G. J. Planck.* 2. Th. S. 396 ff. — *Baumgarten-Crusius*, Einleitung in das Stud. d. Dogm. S. 166. Anm. 2. — vgl. *Beck,* Commentarii historici, p. 178 sq. — *J. H. Schickedanz*, Vers. e. Gesch. d. chr. Glaubenslehre und der merkwürdigsten Systeme, Compendien u. s. w. Braunschw. 1827. 8. — *Nitzsch,* System der chr. Lehre §. 48—58. — *Beck,* über den Lehrbau der chr. Lehrwissenschaft in d. Tübing. Zeitschr. f. Theologie Jahrg. 1840. 2. H. S. 37 ff.

§. 16.

2) Von den Materialien zum Aufbau eines christlichen dogmatischen Systems, nämlich von dem Principe und den abgeleiteten Sätzen, — oder von der Regel, Analogie und den Artikeln des Glaubens.

Suchen wir, um ein wissenschaftliches Lehrgebäude des christlichen Glaubens im engern Sinne aufzuführen,

ein **Princip**, so wird es eine Grundlehre seyn müssen, von welcher alle übrigen christlichen Lehren abgeleitet werden, welche, wie die Seele, das ganze Neue Testament durchdringt und belebt und mit welcher das Christenthum seine Haltung und Eigenthümlichkeit verliert (§. 18.). Ein solches Princip pflegt man aber für das dogmatische System nicht zu suchen, sondern ihm **eine Mehrheit von Lehren** zum Grunde zu legen, **welche, in den deutlichsten Stellen der heiligen Schrift enthalten**, die ***Hauptsumme des christlichen Glaubens***, **die Grundsätze und allgemeinen leitenden Ideen bilden**, welche mit Recht die **Richtschnur des Glaubens** (*regula fidei, norma f.*) genannt werden und nach welchen **einmal** bestimmt werden soll, was Lehr- oder Glaubenssatz der geoffenbarten Religion sey und seyn könne, und durch welche **ferner** die dunkleren und minder bestimmten Aussprüche Erläuterung, Stellung und Begründung erhalten, da bei jedem vernünftigen Schriftsteller und allermeist bei den anerkannt bildendsten, den Verfassern der heiligen Bücher N. T., welche unter der Leitung des Geistes der Wahrheit standen, vorausgesetzt und angenommen werden muss, dass sie sich selbst und namentlich den Haupt- und Grundsätzen des Evangeliums, das sie der Welt verkündigen sollten, nicht widersprochen haben. Diese ersten christlichen Glaubenssätze, welche dem dogmatischen Lehrgebäude zum **Grunde** und zur **Regel** dienen, hat man daher auch die **Grundartikel** oder **Hauptstücke** (*articuli fundamentales*, besser, wegen des Gegensatzes, *artt. primarii* oder *primitivi*) genannt, die, welche wiederum aus ihnen abgeleitet oder durch sie erläutert, bestimmt und begründet werden und also zu ihnen in näherer oder fernerer Beziehung stehen, kann man **Neben-** oder **Folgesätze** (*artt. secundarii* oder *consecutivi*) nennen. **Die Verwandtschaft der Glaubenssätze oder das Verhältniss derselben zu einander, nach welchem sie sich nicht widersprechen,**

vielmehr gegenseitig sich erläutern, bestimmen und begründen, heisst Analogie des Glaubens (*analogia fidei*), von welcher die Analogie der Schrift (*analogia scripturae s.*) wesentlich nicht, sondern nur als Allgemeines vom Besondern, verschieden ist.

Anm. 1. Princip der christlichen Glaubenslehre.

Die Schrift gibt selbst eine Lehre in dem Sinne, welchen der §. näher bestimmt, als Grundlehre oder Princip an, nämlich die Lehre von Jesus Christus, Gottes- und Menschensohne, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, 1 Cor. 3, 11. vgl. 2, 2. Hebr. 12, 2. Vgl. §. 18.

Je nach der Verschiedenheit des confessionellen oder religiös-theologischen Standpunktes ist die Grundlehre des christlichen Glaubens, besonders in neueren Zeiten während der Herrschaft des Rationalismus, sehr verschieden bestimmt worden; vgl. Anm. 4. und §. 14., besond. §. 19. — Seit der ersten Ausgabe dieses Lehrbuchs sind mehrere Versuche eines christl. Lehrbau's auf dem christologischen Fundamente oder Vorschläge dazu gemacht worden. Lehrreich handelt von der Ausführbarkeit Nitzsch in s. oft schon genannten System der chr. Lehre (1828.) 6. Ausg. (1851.) §. 56., wo er anerkennt, dass „der Begriff des Erlösers oder das Dogma von Christus das erste, begründende, umschliessende Dogma der chr. Lehre als solcher sey," und auch des gleichen oder ähnlichen Urtheils einiger ältern Theologen, namentlich des Clemens v. Alex. und Augustinus, wie einiger neueren gedenkt (vgl. §. 55. u. 57 fg. und Studien u. Krr. 1837. 2. H. S. 415 ff.). Von den letzteren nennen wir *J. T. Beck*, die chr. Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden 1. Th. (die Logik der chr. Lehre) Stuttg. 1841. 8. (S. 19 ff.) — *Th. A. Liebner*, die chr. Dogmatik aus d. christol. Princip 1. Bd. (Christologie —) Gött. 1849. 8. — *G. Thomasius*, Christi Person und Werk. Darst. der ev. luth. Dogm. vom Mittelp. der Christologie aus. 1. Th.: die Voraussetzungen der Christologie. Erl. 1853. 8. Vgl. auch *Martensen*, chr. Dogm. §. 15. — Die neueren Versuche mögen die Antwort geben auf die an den Vf. des vorliegenden Lehrb. öfters gerichtete Frage, warum der hervorgehobenen, den ganzen christlichen Lehrkörper beseelenden Lehre, (nach ihrer Entwickelung §. 18.) bei der Ausführung nicht auch ein grösserer, die Form bestimmender, Einfluss gestattet worden ist; vgl. auch *Twesten*, Vorlesungen §. 19. S. 266. — Dass auch Luther den Artikel von Christo, Gottes- und Menschensohne, als Grundartikel in unserm Sinne anerkannt habe, beweisen s. Bemerkungen zu den 3 Symbolen des Christl. Glaubens v. J. 1538; s. Werke n. d. Walch-

schen Ausg. Th. 10. S. 1198 ff. vgl. Twesten a. Schr. (II. 1.) §. 44. S 293 fg., wo auch noch andere Stellen nachgewiesen sind.

Anm. 2. Regel des Glaubens (*κανὼν τῆς ἀληθείας, regula fidei*).

Nach den Darstellungen der Lehrer der alten Kirche ist die Glaubens- oder Wahrheitsregel der Inbegriff des in der allgemeinen Kirhe von den Zeiten der Apostel an lebenden und den Schriften derselben entsprechenden Glaubens, welcher dem kirchlichen, insbesondere dem katechetischen, Unterrichte zum Grunde gelegt wurde und an das Bekenntniss des dreieinigen Gottes sich anschloss, auf welchen die Competenten getauft werden sollten. Da diese durch die Auslegung der Taufformel dem Befehle des Herrn (Matth. 28, 19 fg.) gemäss ursprünglich entstandene und durch den mündlichen Unterricht in den apostol. Gemeinden fortgepflanzte Lehrsumme (*παράδοσις, τύπος, ὑποτύπωσις τῶν λόγων*) eben so den Lehrern als Norm für ihren Unterricht, wie allen Gliedern der Kirche zur Prüfung der verschiedenen Lehrformen diente; so wurde sie *regula veritatis* oder *fidei* genannt. Wir finden Darstellungen derselben vornämlich bei *Iren.* c. haeres. I, 10. §. 1. III, 4. §. 2. *Tertull.* de velandis virgg. c. 1. adv. Prax. c. 2. de praescriptt. haereticorum c. 13. *Novat.* de trinitate s. regula fidei c. 1. 9. und 29. *Cyprianus* ep. ad Magnum (69.) u. ad Januarium (70.), *Orig.* de princc. I. praef. §. 4—10. *Constitutt. apostol.* VI. c. 11. u. 14. vgl. 18. und VII. c. 39. u. a. — sämmtlich abgedruckt und mit anderen verglichen in m. Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apost. kathol. K. S. 63—88.

Das s. g. apostolische Symbolum oder urkirchliche Taufbekenntniss, welches von Vielen bis in die neuesten Zeiten mit der Glaubensregel für ganz identisch gehalten worden ist, unterscheidet sich von derselben allerdings nur formell als summarische Zusammenfassung des Hauptinhalts jener katechetischen Auslegung der Taufformel in Form eines Bekenntnisses (*πιστεύω, πιστεύομεν*, Credo), dreitheilig, entsprechend dem trinitarischen Inhalte, nur mit angemessenen Zusätzen im 3. Artikel. Die verschiedenen Formeln aus den verschiedensten Theilen der alten Kirche abgedruckt a. Schr. S. 3—59. Dieses Verhältniss des apost. Symbolum zu der Glaubensregel, als eines kurzen, in eine behaltbare Formel gebrachten Inbegriffs des wesentlichen Inhalts derselben, welcher den Competenten kurz vor der Taufe mündlich mitgetheilt wurde (traditio symboli) und zu welchem sie sich bekennen mussten (redditio symboli), macht es erklärlich, dass auch das Symbolum selbst nicht selten regula fidei genannt wurde. Vgl. m. Abhandlung von

dem Symbol und der Glaubensregel der alten Kirche in m. theol. kirchl. Annalen 1. Bd. (1842.) 6. Heft S. 390 ff. und 2. Bd. (1843.) 1. H. S. 3 ff. bes. S. 23 ff.

Als solche galten dann auch später immer die *Symbole*, insbesondere ausser dem Apostolischen die ökumenischen, denen die Particular-Kirchen dann ihre besondern hinzufügten, in denen sie eine vollendetere Darstellung der Grundlehren des Christenthums erkannten, dem Bedürfniss der kämpfenden Kirche in den letzten Zeiten entsprechend. So findet sie die Evangelisch-Lutherische Kirche ausser den 3 symbolis catholicis (Apostolicum, Nicaenum, Athanasianum) in der Confessio Augustana, der Apologia Confessionis, den Articulis Smalcaldicis und den Catechismis Lutheri (s. Form. Conc. p. 632 [1])—634.) — und die Vff. der Formula Concordiae leiten zur Angabe und Beschreibung derselben durch eine Abhandlung ein (p. 631), deren Ueberschrift ist: „De *compendiaria doctrinae forma*, *fundamento*, *norma* atque *regula*, ad quam omnia dogmata juxta *analogiam verbi Dei* dijudicanda et controversiae motae pie declarandae atque decidendae sunt." Hier ist auch die Stellung der evang. Kirche zu den Symbolen überhaupt und zur Unterlage aller, der Glaubensregel der alten apostolisch-katholischen Kirche, deutlich bezeichnet; die Reformatoren und ihre treuen Mitarbeiter und Nachfolger erkennen sie an wegen ihrer Uebereinstimmung mit dem biblischen Kanon, als Darstellungen des Lehrgehaltes der deutlichsten und bestimmtesten Stellen. Vgl. §. 19. u. 28. — *Gerhard* ll. theol. II, 424. sagt z. B.: „Articuli fidei, quos per *πίστιν* hoc loco (Rom. XII, 6.) apostolus intelligit, quorum cognitio omnibus ad salutem necessaria est, verbis claris et perspicuis in scriptura traduntur, quorum summa in *symbolo apostolico*, quod patres *regulam fidei* saepius vocant, breviter repetitur. Contra hanc *fidei regulam* nihil quidquam in scripturae interpretatione proferendum ac proinde, si vel maxime non possimus proprium cujusque loci sensum a Spiritu s. intentum semper assequi, sedulo tamen cavere debemus, ne quidquam contra *fidei analogiam* proferamus."

Was wir mit älteren Theologen *regula fidei* nennen, diess nennen Manche seit *Morus* (diss. de formandis notionibus universis in theologia, und diss. de utilitate notionum univers. in theologia, Lips. 1782. 4. — abgedruckt in s. Dissertatt. theol. et philolog. (Lips. 1798.) Vol. I.) *notiones directrices*.

---

1) Wo die Vff. der Form. C. ausdrücklich sagen: „mentem nostram invicem corde et ore ita declaravimus et jam declaramus, quod nullam novam aut singularem confessionem fidei nostrae (ausser den genannten) conscribere aut recipere in animo habeamus."

Anm. 3. Analogie des Glaubens (*ἀναλογία τῆς πίστεως* — Röm. 12, 6.)

Wenn die Glaubensregel im Sinne der alten Kirche die Grundlage zu dem dogmatischen System und den Hauptstoff zum Aufbau desselben bietet, so bildet die Analogie des Glaubens im ältern Sinne, oder das einstimmige Verhältniss der einzelnen Glaubenssätze zu einander, das Band, wodurch das Ganze zusammengehalten wird. Eine Neigung, beide zu verwechseln, bemerken wir in der ganzen betreffenden Literatur, doch ist die Verschiedenheit der Analogie von der Regel des Glaubens mehr in neuerer Zeit verkannt worden, als früher. Auch *J. Georg Neumann, Programmata Academica* theologici potissimum et hist. argumenti (Vit. 1707. 4.), Progr. I. *de Fidei Analogia,* klagt über das Schwanken in der Bestimmung des Begriffs, schwankt und irrt aber selbst, wenn er die *analogia fidei* p. 1 sq. definirt als „doctrinae Christianae ex illustribus scripturae testimoniis concinnatae ὑποτύπωσις, ad quam reliquorum locorum interpretationes veluti ad regulam exiguntur indeque haud difficulter dijudicantur." — Diess wäre *regula fidei.* — Vgl. *El. Buetow,* disp. de analogia fidei, praeside *P. Antonio* (aber nicht in der Samml. s. dispp. zu finden) hab. Hal. 1724. 4. Auszüge aus dieser und *Wernsdorff's* und *Fr. Spanheim's* hierher gehörigen Schriften in *Baumgarten's* Polemik, 3. Bd. S. 507 ff. vgl. S. 30 ff.

Zur richtigen Bestimmung des Begr. der *analogia fidei* kann *Quinctilianus* führen, welcher Institutionum oratoriarum l. I. c. 9. (med.), obwohl von einer ganz andern Sache handelnd, doch das Wort nach dem herrschenden Gebrauche erklärt: „Consuetudo vero certissima loquendi magistra, utendumque plane sermone ut nummo, cui publica forma est. Omnia tamen haec exigunt acre judicium, in *analogia* praecipue, quam proxime ex graeco transferentes in latinum *proportionem* vocaverunt: ejus haec vis est, *ut id quod dubium est, ad aliquid simile, de quo non quaeritur, referat, ut incerta certis probet.*" — Vor ihm *Cicero* de universo c. 4: „Omnia duo *ad cohaerendum* tertium aliquid requirunt et quasi nodum vinculumque desiderant. Sed vinculorum id est aptissimum atque pulcerrimum, quod ex se atque de his, quae adstringit, quam maxime *unum efficit.* Id optime assequitur, quae graece ἀναλογία, latine (audendum est enim, quoniam haec primum a nobis novantur) *comparatio proportiove* dici potest." — Demnach lassen sich beurtheilen die Erklärungen des Zeitgenossen *Neumanns*, des *Dav. Hollaz,* welcher in s. *Examen theologicum acroamaticum* universam theologiam thetico-polemicam complectens (Helmst. et Lips. 1707. 4. denuo ed. plurimisq. animadverss. auxit *Rom. Tellerus* Lips. 1763. 4.) p. 161 schreibt: „definiente D. *Jo. Adam. Osiandro* (Prof. in Tüb. † 1756) in Theol. posit. p. 334.

Analogia fidei est *harmonia dictorum biblicorum*, sive est *typus doctrinae, claris et perspicuis testimoniis scripturae superstructus;* quae dissentire nequeunt, eo quod prophetarum et virorum *θεοπνεύστων unum est os* citra ullam dissonantiam (Luc. 1, 70.), quae in ecclesiis latinis tempore *Tertulliani* vocata fuit *regula fidei.* Secundum definitionem D. *Calovii analogia fidei* est *conformitas doctrinae fidei scripturis sacris luculenter expositae;* quod in iis inprimis locis, ubi quaeque doctrina propriam habet sedem, factum est, *in Bibl illustr.* in Rom. VII. fol. 207. Quod si igitur doctrina fidei ex perspicuis scripturae testimoniis collecta et exstructa est, certe omnis interpretatio, fidei consentanea, scripturae s. fundamento inniti debet. Minor est Pauli Rom. XII, 6: *habentes prophetiam, secundum analogiam fidei* (habeant)." *Romanus Teller* fügt in der Note hinzu: „Quantum ad *ἀναλογίαν*, tota verborum series nos docet, Paulum eo nomine intelligere id idem, quod paullo ante, v. 3., dixerat *μέτρον πίστεως.* Caeteroquin certum est, *complexionem, consensum concentumque funtamentalium fidei doctrinarum,* recte omnino vocari posse *ἀναλογίαν πίστεως.* Etenim *ἀναλογία* generatim est *proportio*, quae speciatim cernitur sive in *mensura rerum* comparatarum apteque conjunctarum, sive *in cohaerentia veritatum* omnium inter se connexarum atque aptarum." Fast ganz so *Buddeus,* Institutt. Th. dogm. lib. I. c. 1. p. 64: „*Analogiae* vox, ut in mathematicorum scholis freqnens est ibique similitudinem rationum, qua numeri ipsaeque magnitudines inter se comparantur, significat: ita ad doctrinam sacram adplicata, *capitum atque articulorum, quibus religio chr. absolvitur,* praesertim fundamentalium, *consensum atque harmoniam denotat.* Et hanc quidem analogiam fidei etiam Ap. Paulus innuit; *εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* Rom. XII. 6." — p. 65: „Nihil aliud scilicet [indicat], quam *nexum, concentum* et *summam* (?) praecipuorum doctrinae s. capitum, seu articulorum fundamentalium, qui arctissimo inter se vinculo connexi normam velut ac regulam constituant, ad quam cuncta exploranda sunt atque exigenda. Hunc vero *concentum* seu *harmoniam articulorum fundamentalium* aeque ac ipsos hosce articulos ex ipsa scriptura s. hauriendam — patebit." — *Elias Buelow* disp. I. §. 12. schrieb daher richtig: „Quoniam *analogia fidei* inest ipsi fidei nec separari ab illa potest, inde factum, ut aeque *in concreto,* uti dicitur, ac *in abstracto,* h. e. tam per *concentum doctrinae*, quam per ipsam *summam doctrinae consentientem* a theologis definiatur." Doch hielten sich die Aelteren vorzugsweise an den ältern, classischen, Sprachgebrauch, z. B. auch *Frid. Spanheim*, disp. I. de fundam. fid. artic. §. 5. und *G. Wernsdorf*, disp. de anal. fidei §. 9. Ebenso *Jac. Carpov,* Theologia revelata dogmatica (Francof. et Lips. 1737. 4.) T. I. §. 334. p. 240. und *Baumgarten*, evang. Glaubenslehre, her-

ausgeg. v. Semler, Th. I. (Halle 1759. 4.) S. 44. — Aber die Neueren wichen in ihren Bestimmungen grossentheils von dem ursprünglichen Sinne des Wortes *ἀναλογία* ab, nach dem Vorgange von *Morus,* Epitome theologiae chr. (Lips. 1789. 8.) p. 12: „Summa propositionum evidenter et perspicue exstantium in S. S. nominatur *analogia doctrinae (πίστεως)*, quatenus est norma judicandi de ceteris," vgl. *Reinhard's* Vorlesungen üb. d. Dogm. S. 39: „Analogia fidei est summa religionis in scripturis tam evidenter tradita, ut omnibus manifesta sit." — Doch kehrten Andere zum ursprünglichen und richtigen Sinne des Worts zurück, z. B. *Stäudlin,* Lehrb. der Dogm. und D. G. (3. Ausg. 1809. 8.) S. 42. und *Schott,* Epitome §. 40.

Von der Analogie der Schrift — s. *Rom. Teller* zu Hollazii Examen l. c. p. 162: „De caetero, pauci nesciunt distinctionem utriusque *analogiae* tum *fidei* tum *scripturae. Illa* exstat in quibusdam scripturae locis, quippe dogmaticis ac principalibus; *haec* in omnibus, cujuscunque sint argumenti, atque *haec* nomine tum *contextus* tum *parallelismi* significari solet. *Illa* constituit principium unicum idoneae interpretationis; haec ad regulas ac media pertinet." — *Paul Anton* im Syntagma dissertatt. theol. (1736. 4.) p. 1418 sq. sagt: „*Lutherum* in sua quidem *hermeneutica* s. per *analogiam* — intellexisse, quod omnes hermeneutae alii cum ipso volunt, *perpetuam nempe sententiam et concentum scripturae totius* inter se serio collatae, instar omnium esto Franz. *praef. de interpr.* p. 11 sq."

Anm. 4. Artikel des Glaubens.

Die Frage nach den wesentlichen Lehren des Christenthums, namentlich nach denen, welche als zum Heil nothwendig schlechthin geglaubt werden müssten, beschäftigte die Theologen vornämlich in den calixtinischen oder synkretistischen Streitigkeiten; vgl. *J. G. Walch,* Einl. in die Rel. Streitigkeiten der ev. luther. K. 1. Bd. S. 45 ff. 219 ff. 419 ff. 4. Bd. S. 87 ff und S. 658 ff. — *Heinr. Schmid,* Gesch. der synkret. Streitigkk. in der Zeit des Georg Calixt (Erl. 1846. 8.) S. 199 ff. und *W. Gass,* Georg Calixt und der Synkretismus (Breslau 1846. 8.) S. 54 ff. vgl. 8 f. — In jenem Kampfe schrieb gegen die Behauptung, dass ein fundamentaler Unterschied zwischen der Lutherischen und Reform. K. nicht statt finde, *Nicol. Hunnius* (Superint. zu Lübeck † 1643.), *Διάσκεψις de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae.* Viteb. 1626. — vgl. *Abr. Calov,* Systema l. Tom. I. p. 774 sqq. — *Joh. Musaeus,* Introd. in theol. (Jen. 1678.) p. 162 sqq. — *J. A. Quenstedt,* Theol. didact. pol. I. p. 242 sqq. — *J. Gu. Baier,* Comp. theol. positivae (Lips. 1750. 8.) p. 37 sqq. — Die Streitfragen präcis und doch ziemlich vollständig aufgestellt

von *J. E. Schubert*, Institutt. theol. polem. P. IV. p. 499 sqq. vgl. den lehrreichen Grundriss zu einer wahren Theorie des Fundamentalen in *Rudelbachs* Reformation, Lutherthum u. s. w. (1839.) S. 540 — 608, wo die Lehre der Schrift, der alten Kirche, der Luth. und Reform. K. und namentlich auch die Theorie von Nic. Hunnius berücksichtigt wird; und die treffliche Rec. des oben genannten Werkes von *Schmid* und einer Abhandlung von Dr. *Baur* über den Char. und die Bedeutung des calixtin. Synkretismus (in s. mit *Zeller* herausg. theol. Jahrbb. 1848. 2. H. S. 163 — 197) von *E. L. Th. Henke* in Bruns und Häfners Neuem Repert. f. theol. Lit. 1848. Bd. XV. H. 1. S. 7 ff. — *J. Cph. Doederlein,* Instit. theologi christiani P. I. (ed. 6. 1797. 8.) p. 62 sq. und 69 sqq. — *J. A. Dietelmaier*, Theologische Betrachtungen 1. Th. (1765.) S. 275 ff. — besonders *Chr. G. Kupfer,* diss. de ratione constituendi articulos fundamentales rel. chr. Viteb. 1802. 4. — und *Bretschneider's* Entw. §. 15.

Verhältniss der *regula fidei* zu dem *corpus fidei* oder *doctrinae*. Die einzelnen Sätze dieses Inbegriffs heissen bald *capita,* bald auch (und zwar schon seit *Thomas Aquinas* II. 2. qu. 1. art. 8.) *articuli* fidei, *ἄρθρα τῆς πίστεως.*

A. Die ältere dogmatische Theorie, zu der N. Hunnius den Grund legte, ist folgende.

Die Artikel des ganzen corpus doctrinae chr., insofern es Glaubens- und Sittenlehre umfasst, sind

ratione objecti,

entweder *theoretici* = capita fidei,

oder *practici* = praecepta morum.

Die articuli *theoretici*, welche seit der Scheidung der Dogmatik und Moral allein hierher gehören, sind

1) *ratione fontis:*

a) *puri* (positivi), nur aus den Urkunden der Offenbarung erkennbar, wie der Art. von Jesu, Gottes- und Menschensohn;

b) *mixti* (rationales), zugleich durch die Vernunft erkennbar, wie die Lehren von Gott und Unsterblichkeit.

2) *ratione argumenti* (ponderis, momenti):

a) *fundamentales* (auch essentiales genannt) = qui salva fide et salute ignorari aut saltem negari non possunt. Sie sind

α) *primarii*, qui salva fide et salute nec ignorari nec negari possunt, und von denen man daher cognitio *explicita* haben muss. Sie sind wieder

א) *constitutivi*, qui ipsum fundamentum fidei constituunt, quorum cognitio explicita ad salutem per se necessaria est, wie die Artikel von Christus, dem Gottmenschen, seinem Versöhnungstode und Verdienst,

ב) *conservativi* (consecutivi), quorum cognitio explicita non quidem per se, sed *ad ponendos constitutivos* necessaria est, quia cum iis necessario cohaerent, z. B. die Artikel von der Dreieinigkeit, Rechtfertigung, dem ewigen Leben.

β) *secundarii*, qui salva fide et salute ignorari quidem possunt, sed cogniti non debent negari, multo minus impugnari. Von ihnen reicht die cognitio *implicita* hin, denn sie sind schon in den primariis enthalten, z. B. die Artikel *de peccato originis, de proprietatibus trium personarum, de communicatione idiomatum.*

b) *non fundamentales* (die problemata theologica) = qui salva fide et salute ignorari et negari possunt, z. B. die Lehre vom Antichrist, von dem Ursprunge unserer Seele u. a. [2]).

Die älteren Theologen seit den synkret. Streitigkeiten und die neueren, welche ihnen folgten (auch *Semler*, Institut. ad doctr. chr. liberaliter discendam, §. 79. wie *Seiler*, *Reinhard*, in ihren dogmatischen Schriften), sahen also bei Bestimmung des Fundamentalen und Nichtfundamentalen auf den Endzweck des Christenthums, die Seligkeit des Menschen. Vgl. darüber *Martensen* §. 23. Anm.

B. Neuere Versuche, die Fundamentalartikel zu bestimmen.

a) Mehrere sahen auf das Verhältniss des Christenthums zu anderen Religionen, gingen aber bei zwei ganz verschiedenen Ansichten weit auseinander; denn

α) Einige erkannten die dem Christenthum eigenthümlichen Lehren als fundamental, z. B. *Morus* (Epitome p. 10. 11. vgl. *Döderlein's* Institutio theologi chr. P. I. p. 67.),

---

2) Neuere Theologen unterscheiden noch und richtig articulos *absolute fundamentales* (biblisch-christliche), welche, zum Wesen des Christenthums gehörig, mit klaren Worten in der heiligen Schrift enthalten sind und ohne deren Annahme niemand wahrer Christ seyn kann, z. B. die Lehre von der göttlichen und menschlichen Natur Christi — und *relative fundamentales* (kirchliche), welche die unterscheidenden Merkmale einer kirchlichen Partei und daher die Grundlage eines kirchlichen Systems ausmachen, z. B. *articulus de justitia fidei.* Form. C. sol. decl. III. p. 683. vgl. Conf. Aug. IV. Apol. II. p. 60. Artt. Smalc. P. II. 2.

Stäudlin (Lehrbuch der Dogm. u. D. G. S. 41 f.), *Augusti* (System d. chr. Dogmatik, 2. A. 1825. 8. §. 13 fg.), *Wegscheider* (Institutt. theol. chr. dogm. §. 23.);

β) Andere die allgemeinen Religionslehren, z. B. *J. W. Schmidt,* über chr. Religion, deren Beschaffenheit und zweckmässige Behandlung als Volkslehre. Jena 1797. 8., und früher schon anonym in *Henke's* Magazin 4. Bd. 3. Stk. S. 433 ff., vgl. *Eckermann*, Handb. für das Studium der Dogmatik. 1. Bd. S. 720. — *J. Schulthess,* de principiis constitutivis ecclesiarum evangelico-protestantium a Ven. Röhrio adumbratis nonnulla disseruit gratulabundus ecclesiae Genevensi secularia tertia reformationis Turic. 1835. 8.

b) Andere wollten lieber das Fundamentale im christlichen Glaubenssystem bestimmen nach dem Verhältniss der Glaubensartikel zu einander selbst, z. B. *Henke* (lineamenta instit. fid. §. 22.).

c) Endlich sahen Einige auf den Unterricht Jesu und seiner Jünger und untersuchten, durch welche Lehren vor andern sie den Grund zu einem christlichen Leben legten, z. B. *Döderlein* (Institutio theologi chr. P. I. p. 61 sqq., vgl. s. chr. Religionsunterricht nach d. Bedürfniss unserer Zeit, 1. Th. S. 435.). — Auch früher schon, doch in etwas anderm Sinne, *Ghf. Trg. Zachariä* (Bibl. Theologie, oder Untersuchung des bibl. Grundes der vornehmsten theolog. Lehren. Gött. (1771) 3. A. 1786., vgl. auch *W. F. Hufnagel*, de vera articulorum fundam. definitione Erl. 1783. 4. und Handb. der bibl. Theologie. Erl. 1785. 89. 8.).

§. 17.

3) Von den verschiedenen Formen des dogmatischen Systems oder von den verschiedenen Methoden Dogmatik vortragen.

Da die heilige Schrift selbst kein System, sondern nur die Materialien dazu enthält, folglich es den Theologen überlassen ist, in welcher Ordnung und Weise sie die geoffenbarten Lehren darstellen wollen („methodus est arbitraria" nach den ältern Theologen); so ist die Verschiedenheit der Methoden, welche bisher befolgt

worden sind, sehr begreiflich. In Rücksicht auf die Anordnung und Behandlung des Ganzen sind vornämlich bemerkenswerth die *Aristotelisch-scholastische* (theils *synthetische*, theils *analytische*), die *Föderal-Methode*, die *comparative* und die *biblisch-historische*. — In Hinsicht auf die Abhandlung der einzelnen Dogmen zeichnet man aus die *Causal-Methode*, die *mathematisch-demonstrative* (oder scientifische), die *historische* und *biblische* mit ihren Verzweigungen der *historisch-critischen* und *biblisch-historisch-critischen*, die wiederum in sehr verschiedenen Formen erschienen sind.

Literatur. *Flacius Illyricus*, Clavis P. II. tract. 1. (Lips. 1695.) p. 54 sq., und *Andr. Hyperius* († 1564. Prof. theol. zu Marb.), de ratione studii theologici lib. III. c. 3—5., und Praefat. in methodi theologiae s. praecipuorum chr. religionis locorum comm. libros tres (Basil. 1568—1574.). — *Baumgarten*, Evangelische Glaubenslehre, 1. Th. S. 48. 95 f. — *Bretschneider*, Systematische Entwickelung aller in der Dogm. vorkommenden Begriffe. S. 118 ff. (§. 16.). — *Schott*, Epitome etc. §. 42. not. c. — *Karl Hase*, Lehrbuch d. Evang. Dogm. (4. Ausg.) §. 12. u. 34 ff. — *Twesten*, Vorlesungen etc. Th. 1. S. 231 ff. — *J. Heinr. Schickedanz*, Versuch einer Gesch. der chr. Glaubenslehre (Braunschweig 1827. 8.) S. 10 f. 51 ff. *Nitzsch*, System §. 48 ff. *Baur*, Lehrb. der chr. D. G. S. 209 f.

Anm. 1. Erste Versuche eines christlichen Lehrbau's.

Vor *Origenes* († 254.) finden wir in den Schriften der Kirchenlehrer nur Vorbereitungen zum Aufbau eines dogmatischen Systems, noch keine Anlage zur Ausführung eines umfassenden Ganzen, noch weniger Ausführung. Die erste und allgemeinste Aufgabe der Bekenner des Ev. war Verkündigung desselben in der verfinsterten Welt, und die Erschütterung der alten Religionssysteme rief die Anhänger derselben zum Kampfe gegen die neue Lehre, als *prava superstitio*, auf, während nicht wenige sie durch Versetzung mit heidnischen und jüdischen Elementen sich und Anderen annehmlich zu machen suchten. Das Zeitbedürfniss forderte daher vornämlich Vertheidigung und wissenschaftliche Begründung der dem Christenthum eigenthümlichen Dogmen, Grundsätze und Lebens-

ansichten gegen Feinde und Irrlehrer. Solche specielle apologetische und polem. Versuche finden wir bei allen bedeutenden Lehrern der ersten Jahrhunderte, nam. *Justinus*, *Athenagoras*, *Theophilus Ant.*, *Irenaeus*, *Clemens Al.* und *Tertullianus*.

Von *Origenes* aber bis zum Auftreten der ersten bedeutendern scholast. Systematiker *Hugo* von *St. Victor* († c. 1140.) und *Pet. Abaelard* († 1142.) wurden allerdings nicht wenige Versuche gemacht, das Ganze der christl. Glaubenslehren darzustellen. Die bedeutendsten sind von *Origenes*, *Gregor v. Nyssa*, *Augustinus*, *Gennadius*, *Junilius*, *Isidorus* von *Hispalis* und *Johannes v. Damascus*. In diesen Versuchen eines chr. dogm. Systems finden wir indess mehr eine Zusammenstellung der einzelnen Dogmen in einer bald mehr bald minder losen Verbindung, mehr Sentenzen-Sammlung, als ein organisch verbundenes Ganze. Der substantielle Inhalt ist die von den Vätern empfangene und von der Kirche anerkannte Lehre (*παράδοσις, κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν*, traditio, praedicatio eccles.) und diese Summe der Lehren wird in beliebiger Folge und Verbindung dargestellt, erörtert und begründet, je später je mehr durch *sententias patrum* (Vgl. §. 18. Anm. 2. Per.). — Den Scholastikern war es daher vorbehalten, das dogmatische System vollständig anzulegen und auszuführen, und die ersten Versuche machten Hugo v. St. Victor und Pet. Abaelard (Vgl. §. 18. 3. Per.). Seit dem 12. Jahrh. ist nun auch von Methodik in der Darstellung der chr. Glaubenslehre die Rede. — Vgl. *Baur*, Lehrb. d. chr. Dogmengesch. S. 145. vgl. 69f. 110 ff. 154 ff.

Anm. 2. Methoden der Anordnung und Behandlung des ganzen Systems.

1) Die Aristotelisch-scholastische, welche doppelter Art ist:

a) die analytische, wo man aus dem Endzweck der Theologie für den Menschen die Lehre von den Mitteln zum Zwecke entwickelte, befolgt von *Petrus Lombardus*, vollendet durch *Thomas Aquinas* und seitdem herrschend, verdrängt durch Melanchthon, eingeführt in unsere Kirche durch *Georg Calixt*, befolgt von *Hülsemann*, *Calov*, *Quenstedt*, *Musäus*, *Baier*, u. A., seit *Hollaz* († 1713.) ziemlich allgemein [1]).

---

1) „*Dannhauer* [*J. Conr. Dannhauer*, hodosophia chr. s. theologia positiva in certam, plenam et cohaerentem methodum redacta, Argent. 1649. 1666. 8. Lips. 1713. 4.] verband damit noch die symbolisch-allegorische Darstellung des Menschen unter dem Bilde eines Wanderers und des Lebens als eines Weges, auf welchem die Schrift das Licht, die Kirche der Leuchter, Gott das Ziel ist, und der ihn endlich durch die Auferstehung zu seiner wahren Heimath führt (die *Phänomenen-Methode*).“ *Twesten*, a. Schr. S. 237.

b) Die synthetische, wo man von der Betrachtung der Ursache aller Dinge und alles Lebens ausging zur Darstellung der Mittel zum Zwecke des Lebens für endliche Wesen, namentlich für die Menschen, — eingeführt durch *Melanchthon*, befolgt von *Martin Chemnitius*, *Victorin Strigel*, *Nicol. Selnecker*, *Leonh. Hutter*, *J. Gerhard*, *Casp. Erasm. Brochmand* u. A.

2) Die Föderalmethode (meth. foederalis s. oeconomica) — Darstellung der Glaubenslehren nach der biblischen Idee eines mehrmals erneuerten Bundes Gottes mit den Menschen — oder verschiedener Haushaltungen Gottes auf Erden (*οἰκονομίαι*). — Ihr Erfinder war *J. Coccejus* († 1669 als Prof. der Theol. zu Leiden), der berühmte Gegner des scholastischen *Gisb. Voetius* († 1676 als Prof. der Theol. zu Utrecht). Schon vor Coccejus schrieb *J. Cloppenburg* († 1654 als Prof. der Theol. zu Franecker, wo auch 1636—1650 Coccejus lehrte) *Disputt. de foedere Dei et testamento veteri et novo.* 1643. (*J. Cloppenburgii*, Opp. theol. I. p. 487 sqq.), Coccejus selbst, der als Schöpfer der Methode gilt, gab die Anlage zur Ausführung in s. Summa doctrinae de foedere et testamento Dei Lugd. Bat. 1648. (ed. 6. 1703.) 8. — Ihm folgten *Wilh. Momma* († 1677 als Prof. der Theol. zu Hamm in Westphalen), de varia conditione et statu Ecclesiae Dei *sub triplici Oeconomia; Patriarcharum* ac *Testamenti Veteris* et denique *Novi;* libri tres — Amstelodami (1673.) ed. 2. 1683. Tomi II. 4. — *Franc. Burmann* († 1679. Prof. Theol. zu Utrecht), Synopsis theolog. et speciatim foederum Dei. Traj. 1671. 4. — *Abr. Heidanus* († 1678 als Prof. Theol. zu Leiden), Corp. theol. christianae Lugd. Bat. 1687. — *Jo. Braun* († 1709. als Prof. Theol. zu Gröningen — zugleich Cartesianer), Doctrina foederum. Amst. 1688. 4. — *Herm. Witsius* († 1708. als Pastor zu Leiden, früher 1675—98. Prof. der Theol. zu Franecker), De oeconomia foederum Dei cum hominibus libri IV. (Leov. 1677. 1685. 4.) ed. 2. Ultraj. 1694. (vermittelte Voetianer und Coccejaner). — *Nic. Gürtler* († 1711 als Prof. Theol. zu Franecker), Institutiones theologicae. Amstel. 1694. 4. — *J. H. Hottinger* († 1750 als Prof. Th. in Heidelb.), typus doctr. chr. Frcf. a. M. 1714. 8. — Freunde dieser Methode in der Lutherischen Kirche: der berühmte Jurist und Staatsmann *Sam. v. Pufendorf* († 1694. als Geh. Rath in Berlin), jus feciale divinum. Lubec. 1695. — *J. Wfg. Jäger* († 1720. als Prof. Theol. und Kanzler zu Tübingen), jus Dei foederale. Tub. 1698. — de foedere gratiae. Francof. 1712. 4. Vgl. *Matth. Pfaff*, introd. in histor. litt. theol. I. II. §. 5. p. 230 sqq., wo noch mehrere nachgewiesen sind [2]).

2) *Melch. Leydeker*, (de oeconomia trium personarum in negotio sa-

3) Die comparative Methode, versucht durch den britischen Theologen *Jacob Garden* (Prof. zu Aberdeen, † 1726.) in dem kleinen Tractat: *verae theologiae pacificae fundamenta; sive theologia comparativa*. Lond. 1699. ed. Wetstein. Amst. 1708. (vgl. *J. G. Walch*, Rel. Streitigkk. ausser der evang. Luth. K., Th. 5. S. 1000 fgg., und Dessen Bibliotheca theologica selecta. Vol. I. p. 680 sqq., und *Karl Hase*, Lehrb. der Ev. Dogm. 4. A. S. 26.). Er bezweckte durch Verbesserung des Systems zugleich eine Ausgleichung oder Vereinigung der verschiedenen kirchlichen Parteien.

4) Die biblisch-historische Methode, welche eine Gesch. der göttl. Offenbarungen, begleitet mit dogmat. Bemerkungen gibt, wurde vorgeschlagen von *Liberius de S. Amore* (d. i. wahrscheinlich *J. Clericus* — † 1736 als Prof. am Remonstr. Colleg. zu Amsterd. — nach Anderen der Arminianer *Phil. v. Limborch*, Prof. zu Amsterd. † 1712. — vgl. *J. G. Walch*, Rel. Str. ausser der Evang. Luth. Kirche, Th. 4. S. 60 ff.), Epistolae theologicae, in quibus varii Scholasticorum errores castigantur, Irenop. 1679. 8. — befolgt von *Joh. Taylor*, Entwurf der Schrifttheologie. Aus d. Engl. übers. v. *Hess.* Zürich 1781. 8., und *J. L. Ewald*, die Religionslehren der Bibel aus dem Standp. unsrer geist. Bedürfnisse, 2 Bde. Stuttg. und Tüb. 1812. 8. Auch kann zu den Freunden dieser Methode gezählt werden: *J. F. W. Jerusalem*, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Braunschw. 1773. 79. 2 Th. 8.

Ueber neuere Versuche des chr. Lehrbau's s. *Nitzsch*, System §. 55 f. *J. Pet. Lange*, posit. Dogmatik §. 4 ff.

Anm. 3. Methoden die einzelnen Dogmen abzuhandeln.

1) Causal-Methode, welche bei der scholastischen, insbesondere der analytischen (Anm. 2.), immer befolgt wurde, so dass man bei jedem Lehrsatze nach den bekannten logischen

---

lutis humanae ll. VI, quibus universa reformata fides ex certis principiis congruo nexu explicatur, demonstratur ac defenditur. Traj. ad Rh. 1682. 12.) legte seinem Systeme die Lehre von der Dreieinigkeit zu Grunde, indem er darlegte, was jede der drei Personen der Gottheit thue, den Menschen zum ewigen Heil zu führen. *Heinr. Hulsius* (Systema theologiae plenum. Lugd. B. 1694. 8.), handelte die Glaubenslehre ab nach der Idee eines Tagewerks, indem er „den Blick des Betrachtenden auf Gott richtete, wie er, gleichsam heraustretend aus dem Abgrunde der Ewigkeit, den Plan seiner Offenbarung in der Schöpfung entwirft, diesen Plan in seinen Werken zur Ausführung bringt und endlich den göttlichen Sabbath feiert.“ *Twesten*, a. Schr. §. 16. Vgl. über die Föderalisten *Ebrard*, chr. Dogm. 1. Bd. S. 74 ff.

Fragen: unde? quis? quid? quomodo? cur? u. a. die verschiedenen *causas* angab.

2) Die mathematisch-demonstrative, auch meth. scientifica genannt. Der Urheber dieser Methode soll seyn der Scholastiker *Alanus ab insulis* (v. Ryssel † 1203). Später schrieb in ähnlicher Art der berühmte Bischof v. Avranches, *Pet. Dan. Huet* († 1721), s. *Demonstratio evangelica* ad serenissimum Delphinum; ed. V. Lips. 1703. 4. — Dann, unter Einfluss der Leibnitz-Wolffschen Philosophie, *J. Gust. Reinbeck,* († 1741 als Propst in Berlin), Betrachtungen über die in der Augsb. Conf. enthaltenen und damit verknüpften Wahrheiten. Berlin 1731—41. 4 Theile, fortgesetzt v. Isr. Gottl. Canz. 1743—47. 5—9. Th. — *Jac. Carpov* († 1768 als Prof. in Weimar), Theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata. Francof. et Lips. 1737—69. 4 Voll. 4. — *Joh. Pet. Reusch,* Introd. in theologiam revelatam. Jen. 1744. 8. — *S. H. Ribov,* Institutiones theologiae dogm. methodo demonstrativa. Gott. 1741. — *Isr. Gottlieb Canz* († 1753 als Prof. Theol. in Tüb.), Compendium theologiae purioris. Tüb. 1752. — *J. E. Schubert* († 1774 als Prof. Theol. zu Helmst.), Introd. in Theol. revelatam. Jen. 1744. 8., und Institutiones theol. dogm. Jen. 1749. 8. ed. auct. 1753. 8. — *Siegm. Jac. Baumgarten* († 1757 als Prof. Theol. in Halle), Theses theologicae s. elementa doctrinae sanctioris ad ductum breviarii J. Anast. Freylinghausen. Hal. 1746. u. ö., und s. *Evangel. Glaubenslehre* mit Einl. und Anm. v. Semler. Halle 1759. 60. 3 Bde. 4.

3) Die historische, welche die christlichen Dogmen in ihrer zeitlichen Entwickelung darstellt. Arten derselben:

a) Das Allgemeine umfassen

α) die rein-historische = Dogmengeschichte (vgl. §. 10. Anm. 1.);

β) die historisch-kritische: Commentarii historici decretorum relig. christianae et formulae Lutheriae. Scripsit *Chr. Dan. Beck,* Prof. Lipsiensis. Lips. 1801. 8. (943 SS.)

b) Besonderes stellen dar

α) die symbolisch-historische: *Gottl. Jac. Plank,* Gesch. d. Entst., der Veränderung und Bildung unsers protest. Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel. Leipz. 1791—1800. (die 3 ersten Bde. 2te Aufl.) 6 Bde. 8.;

β) die symbolisch-kritische: *K. Gli. Bretschneider,* Handb. der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, oder Versuch einer beurtheilenden Darstellung der Grundsätze, welche diese Kirche in ihren symbolischen Schriften über

die christl. Glaubenslehre ausgesprochen hat (1814). 2 Bde. 8. 2te verb. Aufl. 1822., — vgl. s. System. Entw. aller in der Dogm. vorkomm. Begriffe, nach d. symbol. Schrr. der Ev. Luth. Kirche u. den wichtigsten dogm. Lehrbb. ihrer Theologen — nebst der Literatur — 3te verb. Aufl. 1825. 8. — System der christl. Dogmatik nach dem Lehrbegr. der evangel. Kirche, im Grundrisse dargestellt von D. *J. Chr. W. Augusti* (1809), 2te verb. Ausg. 1825. 8. — Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach den symbol. BB. u. den ältern Dogmatikern. Zum Gebrauche b. acad. Vorles. v. Dr. *W. Mart. Leber. de Wette* (1816), 2te verb. Aufl. 1821. 8. — *Fr. A. Klein* (†. 1824 als Prof. Th. E. u. Diac. zu Jena), Darst. d. dogm. Systems der Evang. Luth. Kirche. Jena 1822. kl. 8.

4. Die biblische stellt die chr. Glaubenslehren unmittelbar nach den heil. Urkunden dar. Arten derselben:

a) die rein-biblische: *J. Anast. Freylinghausen* (Past. zu St. Ulrich u. des Gymnas. Scholarcha zu Halle), Grundlegung der Theologie, darin die Glaubenslehren aus göttl. Wort deutlich vorgetragen etc. (1703). 14te Ed. Halle 1774. 8. — *A. Fr. Büsching*, Epitome theol. e solis ss. literis concinnatae, una cum specimine theologiae problematicae. Lemgo 1757. 8. — *A. Gli. Spangenberg* (Präsid. d. Unitätsdir. in Herrnhuth, † 1792.), Idea fidei fratrum, oder Kurzer Begriff der christl. Lehre in den evangel. Brüdergemeinen. Barby u. Leipz. (1779), 2te A. 1783. 8. — *Ghf. Trg. Zachariä* und *W. F. Hufnagel* (siehe §. 16. Anm 4. geg. E.);

b) die biblisch-kritische: *Chph. Fr. Ammon*, Entw. einer rein bibl. Theol. Erl. 1792. 8. *Dessen* Bibl. Theologie, 3 Th. Erlangen 1801 u. 2. — *G. L. Bauer,* breviarium theologiae bibl., Lips. 1802. 8. *Dessen,* Theol. des A. T. Leipz. 1796. 8., Beilagen zur Theol. des A. T. 1801. und Bibl. Theol. des N. T. 4 Bde. 1800—1802. 8. — *Gli. Ph. Chr. Kaiser,* die bibl. Theol. oder Judaismus u. Christianismus etc. 1. Th. 1813. 2. Th. 1. Abschnitt. 1814. 8. — *W. M. Lebr. de Wette*, bibl. Dogm. A. u. N. T., oder krit. Darst. des Hebr., Jud. und Urchristenthums (1813). 2te A. 1818. 8.;

c) die biblisch-symbolische oder kirchliche: *Calov, Quenstedt, Baier, Hollaz, Buddeus, Morus, Reinhard, Storr;*

d) die biblisch-historisch- (oder nur symbolisch-) kritische: *G. F. Seiler, Döderlein, Ammon, Schott, Wegscheider* u. A.

§. 18.

4) Geschichtliche Uebersicht der bisherigen Versuche, den christlichen Lehrbegriff darzustellen,

und

Grundriss des vorliegenden Versuchs eines evangelischen Systems.

Nach tausendjährigen Vorbereitungen und, rücksichtlich des Ganzen, unvollständigen Versuchen eines christlichen Religionssystems wurde es zwar im 12. Jahrhundert durch die Scholastiker vollendet, aber nicht nur hinsichtlich des Inhalts versetzt mit unevangelischen, dem Glauben der alten, apostolisch-katholischen, Kirche fremden Elementen, sondern auch hinsichtlich der Form nach dem Typus einer einseitigen, fast nur dialectischen Philosophie, wodurch die Lehren des allseitigen und allseitige Entwickelung des menschlichen Wesens bezweckenden Evangeliums ihre volle Bedeutung und Wirkung verloren. Nach dem Vorgange einiger lebendigen Freunde des Evangeliums neben den Scholastikern, die man als Mystiker bekämpfte, und anderer Zeugen der Wahrheit, welche mit den mittelalterlichen Satzungen auch die scholastische Lehrform verwarfen und auf Rückkehr zum praktischen Glauben der apostolischen Kirche drangen, lösten endlich die evangelischen Reformatoren im 16. Jahrhundert jene beengenden und starren Formen des Scholasticismus und empfahlen und gebrauchten eine freiere, dem Wesen des Evangeliums entsprechendere, wissenschaftliche Lehrart. Wie aber, abgesehen von anderen minder wesentlichen Differenzpunkten, der aus der Kirche des Mittelalters in die erneuerte übergegangene Kampf über Augustins Deutung des von der alten Kirche der Schrift gemäss als Mysterium verehrten göttlichen Gnadenbeschlusses die Deutschen Reformatoren von denen in der Schweiz und in anderen Ländern trennte und diese beklagenswerthe Spaltung den Fortgang der evangelischen Reformation

hemmte; so führte eine durch die Polemik gegen die verschiedensten, überall hervorwuchernden Meinungen hervorgerufene Ueberschätzung menschlicher Lehrbestimmungen die Mehrzahl der namhaftesten Theologen des 17. Jahrhunderts in die Fesseln eines neuen scholastischen Formalismus zurück.

Der berühmte Helmstädter Theolog *Georg Calixt* († 1656.) bemühte sich die streitenden Parteien, als Glieder der Einen auf dem gemeinsamen ökumenischen Grunde (dem Consensus ecclesiae primitivae der 5 ersten Jahrhunderte) ruhenden Kirche, zum Bewustseyn ihrer Glaubensgemeinschaft in allen wesentlichen Punkten zu bringen und auf die Möglichkeit wie auf ihre Pflicht aufmerksam zu machen, in brüderlicher Eintracht und gegenseitiger Duldung durch leidenschaftslose Erörterung der trennenden, mehr und minder wichtigen, Lehrverschiedenheiten die in der alten Kirche bestandenene Einheit und mit derselben ihre weltüberwindende Macht wiederherzustellen. Allein die durch seine Vorschläge erweckten synkretistischen Streitigkeiten offenbarten nur die Schärfe des Gegensatzes wie den Umfang und die Bedeutung der streitigen Dogmen, und das ärgerliche Schauspiel, welches der Streit der Theologen der Welt darbot, entfremdete der Kirche viele ihrer Glieder in allen Theilen. *Phil. Jac. Spener* († 1705) fand die Quelle des weit verbreiteten Verderbens in der Kirche in ihrer Verweltlichung und die Ursache der Wirkungslosigkeit der Predigt und Lehre in ihrer scholastischen Form. Wie durch die Bekehrung der Herzen zu Gott infolge der Predigt der Busse und Gnade in Christo, nicht aber durch Schulweisheit die Kirche in der Welt gegründet und erbauet worden sey, so könne sie auch nur durch Bekehrung der Herzen, vor Allen der Theologen und Prediger, wiederhergestellt werden, und wie die wahre Kirche die Gemeine der Heiligen sey, erbauet zum geistlichen Hause und heiligem Priesterthum, zu opfern geistliche Opfer, (1 Pet. 2, 5.), so sey auch nur der wiedergeborne, nicht aber der orthodoxe als solcher, ein rechter Theolog und fähig, Andere vom

Irrthum ihres Weges zu bekehren. Aus dem Gehör des Wortes Gottes sey der lebendige, weltüberwindende Glaube der ersten Kirche gekommen, eben so könne auch nur von andächtiger Betrachtung des Wortes Gottes die Belebung der erstorbenen Glieder der Kirche erwartet werden, wie denn auch das Vorbild der biblisch praktischen Lehrweise der Reformatoren zu dieser Quelle alles göttlichen Lebens hinweise. — Allein die Darlegung seiner reformatorischen Vorschläge in seinen piis desideriis (1675), besonders aber die Versuche sie geltend zu machen durch Veranstaltung der collegia pietatis (biblische Erbauungsstunden für die Gemeinden) und collegia philobiblica (praktische Bibel-Erklärungen für die Studirenden) erregten die langjährigen pietistischen Streitigkeiten, welche über ein Menschenalter hindurch mit grosser Erbitterung, besonders über das Wesen der wahren Gottesgelahrtheit, geführt wurden und die Kirche von Neuem erschütterten.

Obwohl diese Erschütterungen nicht ohne heilsame Wirkungen blieben, so machen es solche Vorgänge im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. doch erklärlich, dass der Naturalismus, welcher mit seinen Verzweigungen, dem Deismus und Rationalismus, schon im 16., besonders aber im 17. Jahrh. in Italien, Frankreich und England weit verbreitet war, je länger je mehr auch in der evangelischen Kirche Deutschlands Eingang fand und vornämlich durch das einflussreiche Wirken *J. Sal. Semler's* († 1791) als christlicher Eklekticismus, welcher behufs vermeinter Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion (§ 14.) das angeblich Wesentliche und Bleibende von den lokalen und temporalen Vorstellungen und Vehikeln zu scheiden suchte, zur allgemeinsten Herrschaft kam, welche er einige Decennien hindurch auch noch im 19. Jahrh. übte. Doch traten schon mit dem 2. Decennium dieses Jahrh., geweckt durch den Schrei über die antichristischen Gräuel in Frankreich und durch Gottes Gerichte über Völker, welche mit der gottesleugnerischen, seit Jahrhunderten mit Blutschuld belasteten Nation ge-

buhlt hatten, einzelne laute Zeugen für das verleugnete Evangelium auf, an welche die stillen Bekenner in den Gemeinden wie unter den Lehrern sich anschlossen; der Mahnruf des Reformations-Jubiläums 1817 mehrte ihre Zahl und erhöhete ihren Muth, und die Jubelfeier der Uebergabe der Augsburgischen Confession 1830 mit ihren Erinnerungen bot dem neu belebten, meist aber unbestimmten Offenbarungsglauben (evang. Supernaturalismus) in dem Bekenntniss unserer Väter einen Ausdruck dar, der bei aller Scheu vor vermeinten alten Fesseln doch im Fortgange der Entwickelung des religiösen Lebens je länger je allgemeiner als der schriftgemässeste wieder anerkannt worden ist.

Seit dem Beginn des 4. Jahrh. nach der Erneuerung der alten apostolischen Kirche durch die evang. Reformation finden auch die Theologen mehr als je ihre Aufgabe darin, das Christenthum als die Vollendung des menschlichen Lebens in seinen höchsten Beziehungen zu erkennen und darzustellen, und ein ernstes, unbefangenes Streben, diese Aufgabe zu lösen, wird auch, unter dem Beistande des Herrn, zu der rechten, der ursprünglichen Bestimmung und Erscheinung des Christenthums angemessenen, systematischen Form der Glaubenslehren führen.

Folgender Grundriss kündigt einen Versuch eines evangelischen Glaubenssystems an.

In der menschlichen Erscheinnng des Sohnes Gottes, seinem Leben und Tode, seiner Auferstehung und Verherrlichung, ist den Menschen das Urbild ihres Wesens und Lebens und die Lösung ihrer höchsten Aufgaben gegeben (Joh. 14, 6.). Was der Erstgeborne unter Gottes Kindern war als Mensch, nach seinem innern und äussern Leben und dessen Ausgang und Vollendung, das ist das Wesen, die Bestimmung und das endliche Schicksal aller wahren Kinder Gottes (Joh. 14, 1—16. 12, 26. 17, 24. vgl. 1, 4—18. 1 Joh. 3, 1 ff. Röm. 8, 28 ff. Col. 1, 18.). Darum erkennen wir nach der Schrift in der Christologie oder in der Lehre von

Jesus Christus, Gottes- und Menschensohne, dem Heilande der Welt, die *Grundlehre* des Christenthums und insbesondere auch des christlichen Glaubens (§. 16. Anm. 1.). Durch Ihn, als das vollkommene Ebenbild des unsichtbaren Vaters, ist 1) geschehen die vollkommenste, uns fassliche, Offenbarung des göttlichen Wesens, des ewigen Ziels aller Religion, 2) die vollkommene Offenbarung des menschlichen Wesens in seiner Vollendung und Gemeinschaft mit Gott, 3) eben dadurch (durch den Gegensatz) ist offenbar geworden die Verderbtheit und das Elend des menschlichen Geschlechts im natürlichen Zustande, aber auch die Möglickeit wie die Mittel seiner Erlösung durch Jesum, und 4) in denen, welche den Erlöser im lebendigen Glauben aufnehmen und seinen Geist in sich wirken lassen, ist eine neue Gemeinschaft der Menschen mit Gott, ein Reich Gottes unter den Menschen, entstanden, welches unter der unsichtbaren Leitung des Herrn endlich alle Völker aufnehmen und nach dem letzten allgemeinen Gericht in das ewige und unmittelbare Gottesreich übergehen wird. Es besteht also das Ganze der christlichen Glaubenslehre aus vier Haupttheilen,

I. der Theologie,
II. der Anthropologie,
III. der Soteriologie und
IV. der Lehre von der Kirche.

Jene vollendet der Herr als Gottessohn, die zweite als Menschensohn, die dritte als Erlöser (Jesus) und die Kirche gründet, leitet und vollendet er als (Christus) der verheissene und verherrlichte König der Wahrheit und Fürst des Friedens, der die verirrten Geschlechter der Menschen zu ihrem Vater und Herrn zurückführt.

Literatur: *J. Franc. Buddei* Isagoge histor. theol. ad theologiam universam singulasque ejus partes (Lips. 1727.) l. II.

c. 1—7. — *Chr. Matthaei Pfaffii* Introductio in historiam theologiae literariam (Tubing. 1724) p. 190 sqq. — *Siegmund Jac. Baumgarten*, Evang. Glaubenslehre, 1 Bd. S. 59 ff. und 2. Bd. S. 36 ff. — *Beck*, Commentärii, p. 134 sqq. - *de Wette*, Dogmatik der evang. luther. Kirche §. 13 ff. — *Augusti*, System der chr. Dogmatik, §. 18 ff. — *Twesten*, Vorlesungen, §. 13—19. — und a. oben §. 15. Anm. — *Heinr. Ritter*, Gesch. d. chr. Philos. besond. 3. Th. S. 401 ff. (Zeit der Scholastiker).

1. *Periode.* Vorbereitungen zum Aufbau eines dogmatischen Systems bis Origenes.

Der Gedanke einer chr. Religionswissenschaft ausgesprochen, z. B. von *Clemens Al.* Stromat. l. VII. *Irenaeus* III. 27. vgl. mit *Orig.* c. Celsum I. 1 u. 7. und *Euseb.* H. E. II, 1. — Einzelne Beiträge zu einem dogm. System von *Justinus M.*, *Athenagoras*, *Theophilus Antioch.*, *Irenaeus*, *Clemens Al.* u. *Tertullianus*.

2. *Periode.* Erste unvollständige Versuche umfassender Systeme vom 3. bis 12. Jahrh., oder von *Origenes* bis *Hugo* von *St. Victor* und *Pet. Abaelard.*

Origenes († 254.), *περὶ ἀρχῶν* ll. IV. — *Cyrillus* B. von Jerusalem († 386), *κατηχήσεις* 23. — *Gregorius*, (seit 372) Bischof v. *Nyssa* in Kappadocien, *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*. — *Aurel. Augustinus*, (seit 395) Bisch. zu Hippo in Afrika († 430, Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate liber. De fide et symbolo. De civitate Dei ll. XXII, eine Apologie, und de doctrina chr. ll. IV. — Mehr Sentenzensammlung, als organische Verknüpfung und Verarbeitung, finden wir in des *Gennadius*, (um 495) Presbyter Massiliensis, lib. de ecclesiasticis dogmatibus (oder Ep. de fide sua). — *Junilius* († um die Mitte des 6. Jahrh. als Bischof in Africa), ll. II. de partibus divinae legis (in d. Bibl. max. Patrum. T. X. p. 342 sqq. und besonders herausgeg. Francof. ad Viadr. 1603.) — sehr beachtungswerth. — *Leontius Cyprius* († 630 als Bischof v. Cypern), loci communes theologici. — *Isidorus Hispalensis* († gegen 636 als B. v. Sevilla), libri tres sententiarum. — *Johannes Damascenus* († geg. 760. als Mönch im Kloster St. Saba nahe bei Jerusalem), *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, in 4 BB. — *Alcuinus* (735—804.), de fide sanctae et individuae Trinitatis (enthält mehr, als der Titel sagt). —

3. *Periode.* Vollendung eines dogmatischen Systems durch die Scholastiker.

Die ersten Versuche umfassender Lehrgebäude, doch aber theils formell theils materiell noch unvollständig, machten *Hugo* v. *St. Victor*, tractatus theologicus oder *Summa sententiarum* (wei-

tere Ausführung derselben in ll. 2 de sacramentis christianae fidei) [1]) und *Pet. Abaelard* († 1142.), introductio ad theologiam ll. 3 (unvollst. in der Anlage) und die Umarbeitung ders. Theologiae chr. ll. 5 (unvollständig erhalten). — Wenn bei *Hugo*, abgesehen von vielem Andern, namentlich die Lehre von den Sacramenten noch nicht die spätere kirchlich sanctionirte Fassung hat, *Abaelard* aber auf seinem skeptisch rationalistischen Standpunkte nicht befriedigen konnte (vgl. nam auch die quodlibetarische, für die Dogm. Gesch. sehr wichtige Schrift: *Sic et non*, zuerst vollständig herausgeg. von Henke und Lindenkohl Marb. 1851. 8.); so fand dagegen die Mehrzahl der Theologen sich für Jahrhunderte befriedigt durch das Lehrbuch des Magister sententiarum *Petr. Lombardus*, welcher zuerst den ganzen Inbegriff der Dogmen zur Einheit eines zusammenhängenden Ganzen construirte.

Die Scholastiker wurden seitdem nach der Methode, die sie befolgten, verschieden benannt:

1) *Sententiarii.* — *Petrus Lombardus* (geb. zu Novara in der Lombardei, † 1164 als) Erzbisch. zu Paris, Sententiarum ll. IV. — *Magister sententiarum*. Seine Anhänger: *Petrus Pictaviensis*, 1159 Lehrer der Theol. u. später auch Canzler der Univ. zu Paris († 1205 als Erzb. v. Embrun), ll. V sententiarum, und *Wilhelmus*, († 1249 als) B. v. Paris, Summa.

2) *Summistae.* — *Alexander Halesius* († 1245 als) Lehrer der Theol. zu Paris, Summa universae theologiae in 4 BB. — *Doctor irrefragabilis.* — *Albertus Magnus* (geb. 1205 in Lauingen in Schwaben, † 1280 in Cöln), Compendium theologicae veritatis. Commentarius in ll. IV Petri L., u. *Summa theologiae.* — *Thomas Aquinas* (geb. 1224 zu Aquino in Calabrien, † 1274., canonisirt a. 1323. v. Johannes XXII.), Schüler des Vorigen, *Doctor angelicus.* Haupt der Summisten und Thomisten. Unter s. Schrr. (Commentaria in IV ll. Petri Lomb. — Compendium theologiae u. a.) am berühmtesten die *Summa theologiae.*

3) *Quodlibetarii.* — Ihr Haupt *J. Duns Scotus* (geb. in Schottland, † 1308 als) Lehrer der Theol. in Cöln (vorher in Oxford u. 1304—7 ? in Paris), *Doctor subtilis*, aber von s. Gegnern Dr. *Quodlibetarius* genannt — schrieb ausser dem

---

1) Bis in die neuesten Zeiten ist für den Vf. dieser Schr. gehalten worden *Hildebert von Lavardin* (B. von Mans, dann Erzb. v. Tours † 1134.); vgl. *Ziegler*, Beitrag z. Gesch. des Gl. an das Daseyn Gottes in der Theol. Nebst einem Ausz. a. d. ersten abendl. systemartigen Dogmatik des Erzb. Hildebert v. Tours. Gött. 1792. 8. — Dass *Hugo*, Lehrer im Kloster St. Victor zu Paris, Vf. des Werks sey, hat gezeigt *Alb. Liebner*, theol. Studien und Krr. 1831. 2. H. S. 254 ff. vgl. Desselben *Hugo von St. Victor* Leipz. 1832. 8.

Hauptwerke Quaestiones in IV ll. sententiarum P. Lomb. (wo auch schon die quodlibetische Methode befolgt ist) noch besondere Quaestiones quodlibetales. — Haupt der Realisten und Scotisten im Gegensatz der Nominalisten und Thomisten. —

Mystiker: *Bernhardus Clarevallensis* (geb. in Burgund **1091**. † **1153** als) Abt eines Cisterc. Kl. zu Clairvaux. — *Hugo de St. Victore* († **1140** als) Abt des Kl. des h. Victor z. Paris — der *zweite Augustin* — *Richardus de St. Victore* (ein Schotte, † gegen **1173**) im Kl. des h. Victor zu Paris. — *Joh. Bonaventura* (eig. Johannes v. Fidanza, geb. **1221** zu Bagnarea in Toscana, † **1274** als) Cardinal (a. **1482** v. Sixtus IV. canonisirt) — *Doctor Seraphicus* —, Comment. in IV ll. sententiarum. *Breviloquium.* — *Joh. Tauler* († **1361**) Dominik. u. Prediger zu Cöln u. Strassburg. — *Peter d'Ailly* (um **1385**) Lehrer der Th. und dann Canzler der Univ. zu Paris. — *Nicol. de Clemangis*, (seit **1393**) Rect. der Univ. zu Paris († geg. **1440**). — *Johannes* (Charlier aus) *Gerson* (bei Rheims **1365** geb., seit **1395**) Canzler der Univ. zu Paris, († zu Lyon **1429**) — *Doctor christianissimus.* — *Johannes Wessel* mit dem Beinamen Gansfort od. Gösevôt (geb. zu Gröningen **1419**, † **1489**). — *Thomas* (Hammerken) *v. Kempen* (bei Cöln), Kleriker des gemeinsch. Lebens bei Zwoll († **1471**), de imitatione Christi. — Der Vf. der deutschen Theologie, (zuletzt mit Dr. Luthers und J. Arnds Vorreden herausgeg. Erlangen **1827**. 8. — besorgt v. Joh. Andr. Detzer).

Gutes Resultat der Scholastik in *Raymundi de Sabunde* (**1436**), Artt. et Medic. D. et SS. Theol. Prof. zu Toulouse, 1) *liber creaturarum s. de homine* od. unter dem Titel *theologia naturalis* s. *liber creaturarum* (herausg. z. B. Lugd. **1540** und Francof. **1635**); 2) *Viola animae s. de natura hominis*, eine kürzere Darstellung in Form eines Dialogs Colon. (**1502**. 4.) **1700**. **12**. u. ö. — (Eine den Bedürfnissen späterer Zeit entsprechende Umarbeitung des erstern Werks: [Oculus Fidei] *Theologia Naturalis*, sive *liber Creaturarum*, specialiter de Homine et Natura ejus, in quantum homo est, — a *Raymundo de Sabunde* ante duo saecula conscriptus, nunc autem latiniore stylo in compendium redactus et in subsidium incredulitati Atheorum, Epicuraeorum, Judaeorum, Turcarum aliorumque Infidelium, nominatim Socinianorum et aliorum Christianorum mysteria Fidei suae non attendentium a *Johanne Amoso Comenio* oblatus. Amsterodami a. **1661**. **12**.). Vgl. *Dav. Matzke* (Pastor in Wangten bei Liegnitz), die nat. Theol. des *Raymundus v. Sabunde* Bresl **1846**. 8. und *Max. Huttler*, die Religions-Philosophie des Raymundus v. Sabunde. Augsb. **1850**. 8.

4. *Periode.* Biblische Theologie in systematischer Form — Jahrhundert der Reformation.

A — *Phil. Melanchthonis* Loci communes theologici (erste Ausg. 1521, wieder herausg. 1821 durch *Augusti* und 1828 durch *J. Andr. Detzer*, Erl. 2 Partes 8. Die Ausgaben v. 1535 an z. B. 1543, 1548 und 1559 zuletzt von Mel. selbst verbessert und vervollständigt [2]). — *Nicol. Selnecceri* Institutiones religionis chr., 3 PP. Frcf. 1573—79. 8. — *Victorin. Strigelii* loci theologici — ed. labore et stud. Chph. Pezelii. Neap. Nemetum 1582—85. 4 PP. 4. — *Mart. Chemnitii* loci theologici, ed. op. et stud. *Polyc. Leyseri*. Franc. 1591. 4. u. ö. — [3]).

B — *Huldrychi Zwingel* Isagoge in evangelicam doctrinam, 1523. — Ejusd. Commentarius de vera et falsa religione. Tiguri 1525. —

J. Calvini Institutio religionis chr. Basil. 1536. 8.; sehr vermehrt u. verb. durch die letzte Ausg. des Verf. vom J. 1559. 8., welcher viele Abdrücke folgten.

H. Bullinger, Comp. religionis chr. Turic. 1556. 8. — *Theod. Beza*, Tractat. theol. Voll. 3 ed. Genev. 1582. fol. — *And.* (Gerhard) *Hyperius*, Methodus theologiae s. praecipuorum chr. relig. locorum communium ll. III Bas. 1568. — *Wolfg. Musculus*, Loci communes theol. Bern. 1573. u. ö. — *Pet. Martyris Vermilii* loci communes, Tig. 1580. fol.

C — Der Römisch-katholische Lehrbegriff fixirt sich durch unveränderliche Satzungen: *Canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis concilii Tridentini* (13. Decemb. 1545. — 4. Dec. 1563) Rom. 1564. u ö. vgl. *Professio fidei Tridentinae*. 1564. (unter Pius IV.) für alle öffentlichen Lehrer d. Röm. Kirche, u. *Catechismus Romanus* (unter Pius V.) 1566. — *Petr. Canisius*, Opus catechisticum s. Summa doctrinae chr. per quaestiones luculenter conscripta. 1554. — *Melch. Canus*, Locorum theolog. ll. XII. Salamancae 1562. — *Rob. Bellarminus*, disputationes de controversiis christianae fidei adv. hujus temporis haereticos. (Ingolst. 1587—90. 3 Voll.) 1601. 4 Voll. 4. — *Lud. Molina*, Commentarius in P. I. Summae Thomae de Aquino. Conchae 1593. 2 Voll. — *Greg. de*

---

2) S. *Gg. Th. Strobel*, Versuch einer Literärgeschichte v. Phil. Melanchth. locis theologicis. Altdorf 1776. 8. — Umfassender und ausgeführt bis *Quenstedt* auf luther. und *Voetius* auf reform. Seite: Geschichte der protest. Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt von Dr. *W. Gass*. 1. Bd. Berlin 1854. 8.

3) Auch gab *J. H. May*, in *Lutheri theologia pura et sincera*, eine Chrestomathie der Aeusserungen Luthers über das Ganze und die einzelnen Artikel des chr. Glaubens aus s. Schr. und in jüngster Zeit *W. Beste*, Dr. *M. Luther's* Glaubenslehre aus und in den Quellen dargestellt. — Halle 1845. 8.

Valentia, Comm. theolog. in Summam Thomae Aqu. Ingolst. 1591. 4 Voll.

5. *Periode.* Symbolische Theologie (Orthodoxie) in neuen scholastischen Formen. — Siebzehntes Jahrhundert bis 1686.

A. — *Leonh. Hutter*, Compendium locorum theologicorum ex scripturis ss. et libro concordiae collectum. Vitemb. 1610. 8. u. ö. neueste Ausg. v. Dr. A. Twesten. Berol. 1855. 8. — addita sunt Excerpta ex Jo. Wollebii et Ben. Picteti compendiis —. (Unter den Commentarien dieses symbolisch-orthodoxen Landcompendiums der beste v. *Gothofr. Cundisius.* Jen. 1648. u. ö.). *Ejusd.* Loci communes theologici ex ss. literis diligenter eruti, veterum patrum testimoniis passim roborati et confirmati ad methodum locorum Melanchthonis. Viteb. 1619. fol., zuletzt Frcf. ad M. 1661. fol. — *Matthi. Hafenreffer*, Comp. theologiae Tub. 1610. 8. — *Joh. Gerhard*, Loci theologici cum pro adstruenda veritate tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, per theses nervose solide et copiose explicati. Jen. 1610—1625. 9 Voll. 4. — denuo edidit variique generis observationes adjecit *J. Fr. Cotta.* Tub. 1762—81. 20 Bde. 4. Dazu ein Index in 2 Voll. 4. cura *G. H. Müller.* 1788. 89. — *Casp. Erasmus Brochmand*, Universae theologiae systema, in quo omnes et singuli rel. chr. articuli ita pertractantur, ut vera sententia adferatur, controversiae priscae et recentes expediantur, praecipui conscientiae casus ex verbo div. decidantur. Havniae 1633. 2 Voll. 4. u. ö. — *J. Hülsemann*, Breviarium theologicum. Viteb. 1640. 8. Dann verm. u. verb. in Extensio breviarii theol. Lips. 1648. — *Abr. Calov*, Systema locorum theologicorum, e s. potiss. scriptura et antiquitate, nec non adversariorum confessione — XII Voll. 4. Viteb. 1655—77. *Ejusd.* theologia positiva per definitiones, causas, adfectiones et distinctiones locos theologg. proponens, ceu compendium system. theol. Viteb. 1682. 8. — *J. F. König*, theol. positiva Rostoch. 1664. 8. u. ö. — *J. Ad. Scherzer*, Systema theologiae. Lips. 1680. — *J. Ad. Osiander*, Theologia positiva acroamatica. Tub. 1679. 4., und Collegium systematicum theologicum. Stuttg. 1686. 4. (Tom. I et II.). — *J. Andr. Quenstedt*, Theologia didactico-polemica s. systema theologicum. Viteb. 1685—96. IV PP. in 2 Voll. fol. — *Joh. Musaeus*, Introd. in theol. Jenae 1679. 4. — *J. Guil. Baieri* Compendium theologiae positivae Jenae 1686. 8. u. ö. — Eine Darstellung der orthodoxen Lehre nach den vorgenannten Dogmatikern, zu denen von den folgenden nur noch *Hollaz* als der letzte gezählt worden ist, gibt *Heinr. Schmid*, die Dogmatik der ev. luther. Kirche. Erlang. (1843.) 1847. 8.

Georg Calixtus, Epitome theologiae. Goslar 1619. 8.

u. ö., letzte Ausg. durch Gerh. Titius. **1661. 8.**, vgl. s. Apparatus in theol. studium ed. T. U. Calixtus. **1656.**, und Ej. *Epitome theologiae moralis.* 1634. [4]) Die Theologen seiner Richtung auf den Universitäten in Helmstädt, Rinteln und Königsberg haben alle in mehr und minder bedeutenden Schriften die streitigen Fragen in dem synkretistischen Streite behandelt, die Mehrzahl auch dogmatische Lehrbücher hinterlassen, von welchen die bekanntesten sind von *Conr. Hornejus* († 1649 in Helmst.), Compend. Theol. (nach s. Tode herausgeg.) Brunsvigae **1655.** und *Jo. Henichius* († **1671** in Rinteln), Comp. Theol. Rint. **1655. 8.** und Institutiones theologicae **1665. 4.** Vgl. *J. Frc. Buddeus*, Isagoge hist. theol. p. **395** sq. und **1416** sq. und über die Werke der übrigen *Jo. Fabricius*, hist. bibliothecae Fabricianae **P. IV.** Die ausführlichen Institutionen Henich's, welche selbst den Gegnern, nam. Abr. Calov Achtung abnöthigten und mit dem kleinern Compendium bis ins **18.** Jahrh. in weiten Kreisen ihren Einfluss übten, lassen auch den nicht genug beachteten innern Zusammenhang der Calixtinischen Schule mit den praktisch-theologischen Bestrebungen Speners erkennen. Von ihnen handelt *Jon. Conrad. Schramm*, programma de compendii Henichiani variis editionibus, quo simul dicitur de compendiorum theologicorum usu et pretio. Helmst. **1711. 4.**

B. — *Jul. Barth. Keckermann* († **1609** als Prof. in Danzig), systema theol. Hanoviae **1607.** — *Joh. Maccovius* (Makowsky — s. Bayle Dict. hist. et crit. unter d. W. not. C.), Loci communes theologici. Franeq. **1630. 8.** — *Ant. Walaeus* (van Wale), Loci communes theologici. Lugd. **1643.** — *Henr. Alting*, Loci communes theol. Groen. — *Marc. Frid. Wendelin*, Christianae theologiae ll. duo methodice dispositi. Amstel. **1646.** u. ö. Ej. Christianae theologiae Systema majus. Cassellis **1656. 4.** — *Sam. Maresius*, Systema universae theologiae. Groen. **1645.** (locupl. **1673. 4.**). — *Joh. Hoornbeek*, Institutiones theologicae (Ultraj. **1653.**), Lugd. B. **1658. 8.**; vgl. Ej. Summa Controversiarum religionis cum Infidelibus, Haereticis, Schismaticis et rel. Ed. 2. Frcf. ad V. **1697.** — *Gisb. Voetius* (handelt meist dogmatische locos streng scholastisch ab in seinen übrigens sehr gelehrten) Selectae disputationes theologicae. Ultraj. **1648—69. 5** Voll. **4.** — Die orthod. Scholastiker auf den Niederländ. Universitäten hiessen *Voetianer*. Der einflussreichste Gegner der scholast. Behandlung der chr. Lehre war *J. Coccejus* (Koch), der die Darstellung der Heilslehre wieder zu den ursprünglich lebensvollen, biblischen Formen zurückzuführen suchte, und seine zahlreichen An-

---

4) Vgl. *Pelt*, die chr. Ethik in der luth. K. vor Calixt — in den theolog. Studien und Kritiken Jahrg. 1848. 2. H.

hänger hiessen Coccejaner (vgl. Bayle Lettres, 145). — Von der Coccejanischen Schule s. oben §. 17. Anm. 2. Föderalmethode.

Gemässigte und vermittelnde Scholastiker: *J. Henr. Heidegger*, Prodromus corporis theologiae chr. und Medulla theol. chr., u. nach s. Tode (Zürich 1698.) Corpus theologiae chr. Tiguri 1700. 2 Voll. fol. (ed. n. 1732.). — *Pet. van Mastricht*, Theologia theoretico-practica. Amst. 1682. 2 Voll. 4. u. ö., 1699 mit einem 3. Bde vermehrt Ultrajecti.

Socinianische Dogmatiker: *Faustus Socinus* († 1604), Praelectiones theol. Racov. 1609. *Ej.* Summa religionis chr. (a. d. Ital. ins Lat. übers.). Racov. 1611. — *Joh. Volkelii* de vera Religione ll. V, quibus praefixus est *Jo. Crellii* liber de Deo et ejus attributis. Rac. 1630. u. ö.; auch mit Refutation von Sam. Maresius in Hydra Socinianismi expugnata. 1651. — *Andr. Wissowatius*, Religio naturalis s. de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo tractatus — nach s. Tode (zu Amsterd. 1678). 1685. 12. erschienen. — Sammlung der Socinianischen Schriften in Bibliotheca fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant. Irenopoli (Amsterd.) 1656. 6 Voll. fol.

Arminianische Dogmatiker: *Jac. Arminii* Opp. theologica. Lugd. B. 1629. u. ö. — *Sim. Episcopii* Institutionum theol. ll. IV. in s. Opp. theologicis. T. I. (Amstel. 1650. 2 Tomi. fol). — *Stephani Curcellaei* Institut. rel. chr. ll. VII. Amst. 1650., auch in s. Opp. theologicis. Amst. 1675. fol. — *Phil. a Limborch*, Theologia chr. ad praxin pietatis ac promotionem pacis chr. unice directa. Amstel. 1686. 4. u. ö. (*Adr. a Cattenburgh*, spicilegium theologiae chr. Phil. a Limborch variis dissertatt. — — refertum. Amstel. 1726. fol.). — vgl. auch *Joh. Clericus*, (ausser den ihm zugeschrieb. Opp. theol. s. oben §. 17. Anm. 1. Nr. 4.), Dion. Petavii Op. de theologicis dogmatibus (Paris. 1644—50. V Voll. fol.), c. nott. Theoph. Alethini (*J. Clerici*). Antw. 1700. VI Voll. fol.

C. — Ausser dem eben angeführten Werke d. *Dion. Petavius* († 1652) sind beachtenswerth: *Franc. Suarezius*, Commentationes ac disputationes in Summam Theologiae Thomae Aqu. Moguntiae 1619—29. 19 Voll. fol. — *Gabr. Vasquez*, Commentarii in Thomam (Ingolst. 1606.) Antw. 1621. 8 Voll. fol. — Summa theologiae scholasticae — aut. *Mart. Becano*, unter and. Lugd. 1644. 6 Voll. 8. — *Jacq. Ben. Bossuet*, Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique. Paris 1672. u. ö. — *Lud. Thomassinus*, Dogmata theologica. Paris 1684—89. 3 Voll. fol. — *Joh. Bapt. du Hamel*, Theologia speculativa et practica juxta SS. Patrum dogmata pertractata. Paris. 1691. 7 Voll. 8. *Ej.* Theo-

logiae Clericorum Seminariis accommodatae Summarium. Paris. 1694. 5 Voll. 12. — *Natalis Alexander,* Theologia dogmatica et moralis sec. ordinem catechismi Concilii Tridentini (1693) 1703. Tomi 2 fol.

6. *Periode.* Kampf der scholast. Orthodoxie mit der biblisch-practischen Theologie Von *Spener,* als Oberhofprediger in Dresden (1686), bis *Semler.*

A. — *Phil. Jac. Spener* (1666 Past. u. Sen. in Frkf. a. M. 1686 Oberhofpr. in Dresden, 1691 Probst u. Consistor. R. in Berlin, † 1705): *Pia Desideria* od. herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen, sammt einigen einfältig dahin abzweckenden christlichen Vorschlägen — als Vorr. zu einer n. Ausg. v. Arnds Postille 1675 zu Frkf. a. M., und auf Verlangen auch besonders gedruckt. — Dess. Vom geistl. Priesterthum, 1677. — Dess. Allgem. Gottesgelehrtheit aller gläubigen Christen u. rechtschaffenen Theologen. Aus Gottes Wort erwiesen, mit den Zeugnissen vornehmer, alter und neuer, reiner Kirchen-Lehrer bestätigt, und der sogenannten Theosophiae Horbio-Spenerianae zur gründl. Verantw. entgegengesetzt. — Frkf. 1680. 12. (zuletzt 1723). — *Dess.* Evangelische Glaubenslehre in einem Jahrgange Predigten. Frkf. 1688. 4. — In Folge seines Einfl. wurde in Leipzig durch die Magistros *A. Herm. Franke, Joh. Casp. Schade* und *Paul Anton* 1686 das *Collegium philobiblicum* gestiftet u. seit 1689 *Collegia biblica* gehalten. —

Der Name *Pietisten* —. Ausser vielem Andern wurde Spener mit seinen Freunden von den scholastischen Zeitgenossen beschuldigt „der Verachtung der systematischen Theologie, als einer menschlichen Erfindung, und der Behauptung, sie verderbe die Kirche.“ Erklärung Speners darüber in der gründlichen Beantwortung des Unfugs [5]). cap. II. §. 8. S. 99. „Die Systemata theologica anlangend, ist ja nichts falsches, sagen, dass sie eine menschliche Erfindung seyen und man zu Zeiten der Apostel, sodann in den allerersten Kirchen keine noch gehabt habe: denn es wird's der auctor selbst bekennen müssen. Es ist aber ein andres, deswegen sie verwerffen, da wir sie doch nützlich gebrauchen können, als eine Arbeit christlicher Leute, die aus der Schrift mit Fleiss und mit Beistand Gottes, was von jeder Materie sich findet, zusammenge-

5) worin er sich gegen die Schrift rechtfertigt: Ausführliche Beschreibung des Unfugs, welchen die Pietisten zu Halberstadt gestiftet, 1693.

tragen und in eine freie Ordnung gebracht haben, da ja doch, wo auch wir die Schrift lehren und die Theologie daraus fassen wollen, selbst, wo nicht mit der Feder, doch mit dem Kopff, eben solche Arbeit thun müssen, diese aber sparen können, wo wir uns anderer fleissiger Männer Vorarbeit also, wie sich geziemet, zu gebrauchen wissen. Aber das gehöret dazu, dass man die Studiosos gewöhnen muss, dass sie neben den Systematibus, ja noch mehr als dieselbige, die Schrift selbst lesen, und auf dieselbe die Systemata gründen lernen. Dieses ist die Meinung christlicher Leute, nicht aber, Systemata blos zu verbannen; so richtet man das Studium nach der Art ein, wo man neben dem Gebrauche der Systematum dennoch die Lehre eigentlich allein auf die Schrift gründet. Wo man aber die Systemata dahin missbrauchen wollte, dass die Studiosi an denselben also hängen sollten, dass sie der Schrift wenig achteten, so dürffte unser lieber Lutherus lieber wünschen, dass sie alle untergiengen (wie er von seinen Büchern redet Tom. I. Altenb. f. 6. 4.), als dass sie eine Hinderniss an fleissiger Lesung der heiligen Bibel würden. Aber das beste ist, man bleibe bey dem Gebrauche und schaffe den Missbrauch ab." — Und in derselben Art erklärten sich auch die ächten Freunde Speners, wie *A. H. Franke* und *Paul Anton*, und so auch der streitlustige *J. Joach. Lange*; s. *J. G. Walch*, Einl. in d. Rel. Streitigkk. der Evang. Luth. Kirche. 2. Th. S. 102—4. In dieser Schrift Th. 1. u. besond. Th. 2. S. 1—554. (vgl. Th. 4. S. 1035 ff. und Th. 5. S. 3 ff) findet sich auch die, noch immer, gründlichste Darstellung der Geschichte und Lehren der (fälschlich und mit Recht) sogenannten Pietisten, wie ihrer Gegner, der sogenannten Orthodoxen, unter denen die vornehmsten *J. Ben. Carpzov* (†. 1699. als Prof. Theol. u. Pastor an der Thom. Kirche in Leipz.), *J. Fr. Meyer* († 1712 als Prof. prim. und Procanc. in Greifswald), *Val. E. Löscher* († als Superint. in Dresden 1749), *Seb. Edzardi* (Prof. in Hamburg † 1736), *Chr. Fr. Bücher* († 1714 als Diac. an der Cath. Kirche in Danzig, vorher Prof. Phil. u. Biblioth. 1681—85), *Sam. Schelwig* († 1715 als Rect. Gymn. u. Pastor an der Dreif. Kirche in Danzig).

Ausser den Schrr. Spener's selbst sind zu bemerken: *A. H. Franke*, methodus et idea studiosi theologiae. Hal. 1703. — *Joh. Anast. Freylingshausen*, die Grundlegung der Theologie. Halle 1703 (s. oben §. 17. Anm. 3. N. 4.). *Dess. Definitiones* zur Grundlegung etc. und *Fundamenta theologiae chr.* u. *Compendium doctrinae chr.* — *Joach. Just. Breithaupt* († 1732), Institutiones theologicae. ll. II. Hal. 1695. ed. auct. 1716—32. 3 Voll. 4. — *J. Joach. Lange* († 1744), Antibarbarus orthodoxiae dogmatico-

hermeneuticus. Hal. 1709 u. 1711. 4 PP. *Desselb.* Die Gestalt des Creutz-Reichs Christi in s. Unschuld mitten unter den falschen Beschuldigungen u. Lästerungen, sonderlich unbekehrter und fleischlich gesinnter Lehrer etc. vorgestellt etc. 1713. Vorzüglich *Oeconomia salutis evangelica* in justo articulorum nexu methodo demonstrativa digesta et uti acuendo spirituali judicio juvandaeque memoriae sic etiam christianae praxi accommodata. Hal. 1728 u. 1730. 8. Deutsch 1738. 8. Hierüber ein Commentar: Die dogmatische Theologie von *J. Jac. Rambach.* Frkf. 1744. 2 Thle. 4. — Mit diesen dogm. Werken der Spenerschen Schule vgl. *Henr. Lysius* († 1731 als Prof. prim. u. Past. im Löbenicht zu Königsb.), *Synopsis controversiarum* a veritatis pacisque ac pietatis hostibus domesticis *sub orthodoxiae praetextu hoc tempore motarum,* in qua orthodoxia evangelica a novis corruptelis et b. Philippus Jacobus Spenerus aliique theologi orthodoxi a calumniis vindicantur. 1712. — b. *Pauli Antonii Syntagma Dissertationum theologicarum* itemque *Apologia* famoso libro *Unfug* etc. olim opposita et rel. — recens. — edidit *J. Aug. Maier.* Hal. 1736. 4.

Vgl. *C. Hildebr. Freih. v. Canstein,* das Muster eines rechtsch. Lehrers in d. Leb. Dr. *Ph. Jac. Speners* m. Anmerkk. v. Joach. Lange Halle 1740. 8. — *W. Hossbach,* Ph. J. Spener u. seine Zeit. Berl. 1828. 2 Theile. 8. und „die Grundzüge des Pietismus u. s. Einfl. auf die Umgestaltung der Theologie im 18. Jahrh. in der Zeitschr. für Protestantism. und Kirche.“ *Harless* etc. XII. B. 3. H. (1846.).

Vermittelnde Theologen, welche unter dem wohlthätigen Einflusse des frommen Geistes der Spenerschen Schule standen: *Dav. Hollaz* (A. M., Pastoris quond. Jacobshagensis [in Pommern] et vicinae synodi Praepositi, † 1714), Examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens (Holmiae et Lips. 1717. 4.), denuo ed. et aux. *Rom. Teller* (Holm. 1750) ed. alt. Lips. 1763. 4. — *J. Wfg. Jaeger, Chph. Matth. Pfaff, J. Franc. Buddeus* (vgl. oben §. 10. Anm. 1.), — *Chr. Eberh. Weismann,* Institutiones theologiae exegetico-dogmaticae. Tub. 1739. 4. — *J. Lor. v Mosheim* († 1755), *Elementa theologiae dogmaticae,* in academicis quondam praelectionibus proposita et demonstrata. Edita a Chr. Ern. de Windheim, Prof. Erlang. ord. (Norimbergae 1758. 8. ed. 2. 1764.), ed. 3. 1781. 8. — *J. Fr. Burg,* Institutt. theologiae theticae. (1738) ed. 2. Vratisl. 1746. 8.

Jüngere Scholastiker aus der Leibnitz-Wolf'schen Schule s. genannt §. 17. Anm. 3. N. 2; *Reinbeck, Carpov, Reusch, Ribov, Canz, Schubert, Baumgarten;* vgl. *Twesten* a. Schr. §. 17.

B. — *Ben. Pictet* († 1724 als Prof. Theol. und Pred. in

Genf), Théologie chrétienne, und lat. Theologia christiana. (Gen. 1696. u. ö.) Lugd. Bat. 1734. 2 Voll. 8. — *Campej. Vitringa,* Doctrina christianae relig. per aphorismos summatim descripta. (Franeq. 1702.). Amstel. 1714. 8. — *Sal. van Till,* Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae, una cum adpendice de origine controversiarum nostri temporis. Lugd. B. 1704. 4. — *T. H. v. d. Honert,* Th. nat. et revelata Amst. 1715. 8. — Die Coccejaner oben genannt § 17 Anm. 2. N. 2.

Thom. Burnet, De fide et officiis Christianorum liber (Lond. 1727.), denuo rec. et auxit *Guil. A. Teller.* Halae 1786. 8. — *J. Fr. Stapfer,* Grundlegung zur wahren Religion. Zürich 1746—53. 12 Bde. 8. — *Jean Vernet*, Instruction chrétienne, Genève 1754. 3 Voll. 8.

Dan. Wyttenbach († als Prof. Theol. u. Consist. R. in Marb. 1779), Tentamen theologiae dogmaticae methodo scientifica pertractatae. (Bernae. 1741 u. 1742. 3 Voll. 8.) Frcf. 1747. 8. *Ej.* Compendium theol. dogm. et moral. Francof. 1745. 8., und Sciagraphia Theologiae didacticae. Marburgi 1768. 8. — *J. W. Bernsau* (Prof. Theol. in Franecker), Theologia dogmatica methodo scientifica pertract. c. praef. Chr. Wolfii. P. I. Hal. 1745. P. II. Leyd. 1747. 8.

C. — *Ant. Tournely*, Praelectiones theologicae. Paris. 1725 — 30. 16 Voll. — *Joh. Laur. Berti*, Theologia historico-dogmatico-scholastica. Romae 1739. 40. 3 Voll. *Ej.* Opus de theologicis disciplinis, neueste Ausg. Venetiis 1760 sqq. 7 Tomi fol. — *Car. Renat. Billuart*, (Reviniensis, ord FF. praedicatorum, S. Theol. D.), Summa S. Thomae hodiernis Academiarum moribus accommodata s. Cursus theologiae universalis, juxta mentem et, in quantum licuit, juxta ordinem et litteram D. Thomae in sua Summa, insertis pro re nata digressionibus in historiam ecclesiasticam. Wirceburgi 1758. 3 Tomi fol. — Vgl. *Seb. a S. Christophoro,* Theologia historico-polemica. Bamb. 1751. 2 Tomi.

7. *Periode.* Herrschaft einer freiern, im Allgemeinen willkührlich-eklektischen Lehrart von Semler bis zum Reformations-Jubiläum 1817.

Literatur: *(Brastberger)* Erzählung und Beurtheil. der wichtigsten Veränderungen, die vorzüglich in der zweiten Hälfte des gegenwärt. Jahrh. in der gelehrten Darstellung des dogm. Lehrbegriffs der Protestanten in Deutschland gemacht worden sind. Halle 1790. 8. — *P. F. Achat Nitsch*, Theol. der Neuern oder Darstell. der christl. Glaubenslehre nach den neuesten Berichtigungen. Erf. 1790. 8. — *O. Thiess,* Einl. in die neuere Gesch. der Religion, der Kirche u. d. theol. Wissenschaften. Schlesw. 1797.

8. — *(Wr.)* Versuch einer hist. Entwickelung der Ursachen, durch welche die Dogm. in dem protest. Deutschl. seit der letzten Hälfte des gegenw. Jahrh. eine neue Gestalt erhalten hat. In *Stäudlin's* Beiträgen zur Philos. u. Gesch. der Rel. und Sittenlehre. 4. Bd. (1798) S. 1—50. — *J. A. H. Tittmann*, Pragm. Gesch. der Theol. und Relig. in der protest. Kirche während der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. bis zur Ersch. der krit. Philos. (Breslau 1805), Leipz. 1824. 8. — *J. B. Manitius*, die Gestalt der Dogm. in d. Luth. Kirche seit Morus. Wittenb. 1806. 8., und von der oben unmittelbar unter dem §. angeführten allgemeinern Literatur insbesondere *Twesten*, Vorlesungen etc. §. 18 ff., u. *K. Hase*, ev. Dogm. §. 30 ff. —

J. Sal. Semler († als ord. Prof. d. Theol. in Halle 1791), Einleitung zu Baumgartens Glaubenslehre (Halle 1759. 60. 4.). — *Sigm. Jac. Baumgarten*, Unters. theologischer Streitigkk. — mit einigen Anmerkungen, Vorr. und fortgesetzter Gesch. der christl. Glaubenslehre, herausgeg. v. *J. S. Semler* (Halle 1762—64, 3 Theile. 4.). — *Semler*, Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam (1765 u. ö.). — (Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon 1771 ff.). — Institutio ad doctr. chr. liberaliter discendam (1774). — Versuch einer freiern theol. Lehrart (1777. 78.) und dann vgl. oben §. 14. Anm. 1. b. — Vgl über Semler *Eichhorn*, Allg. Bibl. der bibl. Lit. 5. Bd. 1 Stk. S. 25 ff. *J. B. Nösselt*, narratio de Semlero ejusq. ingenio ac meritis in interpretatione S. S. Hal. 1792. 8. — *J. S. Semler's* Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefasst. Halle 1781. 82. 2 Bde. 8., und *A. H. Niemeyer*, die Univ. Halle und ihr Einfluss auf die gelehrte u. pract. Theol. Halle 1817. 8.

J. Aug. Ernesti († als Prof. prim. Theol. in Leipz. 1781), Institutio interpretis N. T. (Lips. 1761. 8. u. ö.). *Ej.* Opuscula theologica. Lips. (1773) 1792. 8. Dess. Neue und Neueste theol. Bibliothek. Leipz. 1760—79. — Ueber ihn vgl. *W. A. Teller*, Ernesti's Verdienste um die Theologie u. Religion. Berlin 1783. 8. *Semlers* Zusätze zu Tellers Schr. über Ernesti's Verdienste. Halle 1783. 8. *J. van Voorst*, oratio de *J. A. Ernestio*, optimo post Hug. Grotium duce et magistro interpretum N. T. Lugd. B. 1804. 4.

J. Dav. Michaelis († als ord. Prof. der Philos. in Göttingen 1791), Orientalische u. exegetische Bibliothek. Frkf. a. M. 1771—89. (24 Theile. 8.), und Neue oriental. und exeg. Bibl. Gött. 1786—92. (9 Theile. 8.). *Dess.* Einl. in die göttl. Schrr. des N. B. Gött. (1750—77.) 4te Ausg. 1787. 88. 2 Bde. 4., und Einl. in d. g. Schrr. des A. B. 1. Bd. 1. Abschn. Hamb. 1787. 4. *Dess.* deutsche Uebers. des A T mit Anmerkk.

für Ungelehrte. 13 Theile. Gött. (1769) 1773—83. 8. *Ebend.* Anmerkk. für Ungelehrte zu seiner Uebersetzung des N. T. [Gött. 1790. 2 Bde. 4.] Gött. 1790—92. 4 Thle. 4., und viele a. Schriften. Vgl. über ihn: *J. D. Michaelis* Lebensbeschr. von ihm selbst abgef. mit Anmerkk. v. *Hassencamp* u. A. Rinteln u. Leipz. 1793. 8., und *Eichhorn* Allg. Bibl. 4. Bd. S. 1046 ff.

J. Gottfr. Eichhorn († am 25. Jun. 1827 als ord. Prof. der Lit. Gesch. in Göttingen), Repertorium für bibl. Literatur. Leipz. 1777—86. 18 Thle. 8. *Dess.* Allgem. Bibl. der bibl. Literat. Leipz. 1787—1801. 10 Bde. 8. *Dess.* Kritische Schriften, d. h. 4 Bde. Einleit. ins A. T. (1780 ff. u. ö.) u. 3 Bde Einleit. ins N. T. (1804—14.) 2. Aufl. 1820 fg.

H. Ph. Conr. Henke († 1809 als Gen. Sup. und Prof. prim. Theol. zu Helmstädt), Magazin für Religions-Philosophie, Exegese und K. Geschichte. Helmst. 1793—97. 6 Bde. 8. *Dess.* Neues Magazin etc. Helmst. 1797—1803. 6 Bde. 8. *Dess.* Museum für Religions-Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange. Magdeburg 1804—9. 3 Bde. 8., und a. seiner Schrr., insbes. s. Allg. Gesch. der chr. Kirche nach d. Zeitfolge. Braunschw. 1788 ff. u. ö., zuletzt herausgeg. v. *Vater.*

H. Eb. Glo. Paulus († 10. Aug. 1851 in Heidelb.) Memorabilien — eine phil. theolog. Zeitschrift, der Gesch. und Philos. der Religionen, dem Bibelstudium u. der morgenl. Literatur gewidmet. Leipz. 1787—96. 8 St. 8. *Dess.* Philolog., krit. u. histor. Commentar über d. N. T. etc. (1800—1804. 1805.) Leipz. 1812. 3 Theile u. 4. Thl. 1. Abthl. u. a. Schrr.

J. Ph. Gabler († 1826 als geh. Consist. R. und Prof. prim. Theol. in Jena), Neuestes theol. Journal. Nürnb. 1798—1801. 6 Bde. 8. (auch als 12—17. Bd. des Neuen theol. Journals, welches 1793 u. 94. in 4 Bden, redig. v. *H. K. Al. Hänlein* und *Chph. F. Ammon,* und 1795—98. von Bd. 5—11, redig. v. *K. Eb. Glo. Paulus,* erschienen war). *Dess.* Journ. für theol. Literatur. 1801—3. 6 Bde. 8. (auch als 7—12ter Bd. des erstern). *Dess.* Journal für auserl. theol. Literatur. 1805—11. 6 Bde (des letztern 1. Stk.). 8.

Andere Theologen, welche in der Umgestaltung der überlieferten Theologie sich auszeichneten, sind theils früher genannt, besonders §. 13 ff., theils werden sie noch genannt bei Angabe der dogmatischen Literatur dieser Periode.

Die Allgemeine deutsche Bibliothek verkündigte und pries, v. J. 1765 an, die Ansichten, Meinungen und auch wirklich rühmlichen Forschungen der Freunde der neuern Dogmatik.

Doch sind diese in sehr verschiedene Classen zu trennen:

a) Offenbare Naturalisten: *J. Bh. Basedow* († 1790), Philalethie; neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft bis in die Grenzen der glaubwürdigen Offenbarung dem denkenden Publicum eröffnet. Altona 1764. 2 Bde. 8. *Dess.* Methodischer Unterr. in der überzeugenden Erkenntn. der bibl. Rel. Alt. 1765. 8. *Dess.* Versuch einer freimüth. Dogmatik nach Privatansichten. Berl. 1766. — *Carl Fr. Bahrdt* († 1792.), Briefe über die system. Theologie zur Beförderung der Toleranz. Erf. 1770. 71. 2 Bde. 8. *Dess.* Vorschläge zur Aufklärung und Berichtigung des Lehrbegriffs. 1771. 8. *Dess.* Freie Betrachtgg. über die Rel. 1771. 8. *Dess.* Apologie d. Vernunft durch die Schr. unterstützt in Beziehung auf d. christl. Versöhnungslehre. 1781. *Dess.* Ausführl. Lehrgebäude d. Religion, erbauet auf die reine und unvermischte Lehre Jesu. Berl. 1787. 2 Bde. 8., vgl. *Dess.* Systema theol. Luth. orthodoxum cum br. notatione dissensionum rec. Hal. 1785. 8. *Dess.* Briefe über d. Bibel im Volkstone. Halle 1782. 5. Quartalh. 8., fortgesetzt unter d. Titel: Ausführung des Plans und Zweckes Jesu. Berlin 1784—93. 12 Bdchen. 8. — *Herm. Sam. Reimarus,* oder der Vf. der Wolfenbüttelschen Fragmente 1778. 1784. 1787. durch Lessing (u. C. A. E. Schmidt) herausgegeben, vgl. §. 5. Anm. 4. — *Chr. E. Wünsch,* Horus etc. Ebenezer (Berlin) 1783. 8. — *Chr. L. Paalzow* (anonym): Hierokles etc. Halle 1785. 8. *Dess.* Gewissheit der Beweise des Apollonismus. Frkf. u. Leipz. 1787. *Dess.* Porphyrius etc. 1793. *Dess.* Freret, über Gott, Rel. und Unsterblichkeit. 1794. 8. *Dess.* Gesch. der menschl. Ausartung und Verschlimmerung durch d. gesellsch. Leben. 1795. 96. 8. *Dess.* philos. Gesch. des Aberglaubens. 1800. 8. — *Andr. Riem* (anonym): Ueber Aufklärung, 2 Fragmm. Berlin 1788. 8. *Dess.* Christus und die Vernunft. 1792. 8. *Dess.* das reinere Christenthum. Berlin 1789. 92. 94. u. 1805. 4 Thle. 8. *Dess.* Reines System der Rel. für Vernünftige. Berlin 1793. 1 Th. 8. — *Th. Paine,* Unters. über wahre u. fabelhafte Theologie. A. d. Engl. mit Zusätzen. Deutschland 1794. 96. 2 Thle. 8. *Dess.* Zeitalter der Vernunft. Paris 1796. 8. *Dess.* Ueber Gottesdienst, übersetzt u. mit Anm. v. F. Rebmann. Alt. 1798. 8. — *K. Venturini* (anonym): Die Religion der Vernunft und des Herzens. Kopenhagen 1799. 2 Theile. 8. *Dess* Natürliche Geschichte des grossen Propheten v. Nazareth. Bethleh. (Kopenh.) 1800—2. 3 Theile. 8. *Dess.* Geschichte des Urchristenthums im Zusammenh. mit der natürl. Gesch. des grossen Propheten v. Naz. Rom (Kopenh.) 1807. 9. 2 Bde. 8.

J. A. Eberhardt, Neue Apologie des Socrates oder Untersuchung der Lehre v. d. Seligkeit der Heiden. Halle 1771. 78. 2 Bde. 8. — Andere Schrr. dieser Art wurden schon §. 5. Anm. 4 ff.

verzeichnet. — *J. Fr. Röhr* (anonym): Briefe üb. den Rationalismus. Achen 1813. 8. — *Fr. Heinr. Gebhard,* die letzten Gründe des Rationalismus. Arnst. 1822. 8.

Der bedeutendste unter den neueren Gegnern des Christenthums ist *Dav. Fr. Strauss,* der auf pantheistischem (Hegelschen) Standp. mit der Waffenrüstung der früheren Naturalisten und Rationalisten aller Richtungen den christl. Glauben in den biblischen Urformen wie nach den kirchlichen Dogmen nicht blos als unvereinbar mit der modernen Wissenschaft, sondern als durch dieselbe bereits überwunden darzustellen versucht hat: die chr. Glaubenslehre in ihrer gesch. Entwickl. und im Kampfe m. d. mod. Wissensch. Tüb. 1840. u. 41. 2 Bde. 8. — In diesem Werke erscheint der Rationalismus, entwickelt bis zu seinen letzten Consequenzen, in seiner wesentlichen Einheit mit dem alten Naturalismus, aus welchem er hervorgegangen ist. Unter den ältesten Naturalisten erscheint hinsichtlich des Standp., der Entschiedenheit und Consequenz keiner ihm vergleichbarer, als *Herm. Ruiswik* († 1512 im Haag). Wenn aber dieser, leiblich verbrannt, in den Naturalisten des 16. und der folgenden Jahrhh. fortlebte, so erscheint der noch lebende Erbe ihrer Panoplie, von der Macht desselben Glaubens, den er bekämpft hat, überwunden einem Verstorbenen gleich, den Niemand beerben mag.

b) Rationalisten, welche Namen und Wesen des Christenthums mehr oder weniger schonten: *J. Sam. Semler,* angeff. Schrr. — *W. A. Teller,* (noch nicht entschieden in s. Lehrbuch des christl. Glaubens Halle 1763. 8.) Relig. der Vollkommnern (s. oben §. 14. Anm. 1. b.). — *Gotthf. Sam Steinbart,* System d. reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums. Züll. (1778). 4. Aufl. 1794. 8. *Dess.* Philos. Unterhaltgg. zur weit. Aufklärung der Glückseligkeitslehre. 1782. 2 Hefte. 8. *Dess.* Freimüthige Betrachtgg. über das Christenth. Berlin (1780.) 1782. 8. — *H. Ph. Conr. Henke,* Lineamenta institutionum fidei Christianae historico-criticarum Helmst. (1793.) 1795. 8. — *Jac. Chph. Rud. Eckermann,* Compendium Theologiae chr. theoreticae biblico-historicae. Altona 1791. 8. *Dess.* Handbuch für d. system. Studium d. chr. Glaubenslehre. Alt. 1801—3. 4 Thle. 8. — *J. H. Tieftrunk,* Versuch einer Kritik der Rel. und aller relig. Dogmat. Berlin 1790. 8. *Dess.* Censur des Protest. Lehrbegr. 1791 ff. 3 Bde. 8. *Dess.* Dilucidationes ad theoreticam christianae rel. partem. 1763. 2 Voll. 8. *Dess.* Rel. der Mündigen. 1800. 8. — *C. Fr. Stäudlin,* der in den späteren Jahren seines Lebens († 1826) dem bibl. Supernaturalismus sich zuneigte, Ideen zur Kritik d. Systems d. chr. Religion. Götting. 1791. 8. *Dess.* Grundriss der Tugend- u. Religionslehre. Zu akad. Vorlesungen

für künftige Lehrer in d. chr. Kirche. 2 Thle. 1798. 1800. 8. — *Dess.* Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte. 1801. 3. Auflage. 1809. 8. — *Chr. Fr. Ammon,* († 1851), der seinen theolog. Standpunkt später öfters verändert hat, Entw. einer wissenschaftlich-prakt. Theologie nach Grundsätzen d. Vernunft u. d. Christenthums. Gött. 1797. 8. — *Dess.* Abhandlgg. zur Erl. seiner wiss. pr. Theologie. 1798. 2 St. *Dess.* Summa Theologiae chr. (Gott. 1803.) ed. 2. 1808. 8. — *Dess.* die Fortbildung d. Christenthums zur Weltreligion Leipz. (1833 ff. 3 Bde) 1836—40. 4 Bde. 8. — *J. W. Schmid,* Ueber chr. Religion, deren Beschaffenheit u. zweckmässige Behandl. als Volkslehre und Wissensch. für d. gegenw. Zeitalter. Jena 1797. 8. — *C. Ch. Erh. Schmid,* Philosophische Dogmatik im Grundriss. Frkf. u. Leipz. 1796. 8. — *J. E. Chr. Schmidt,* Lehrb. d. chr. Dogmatik. 1800. 8., und dann unter d. Titel: Christliche Religionslehre. Giessen 1808. 8. — *W. Mart. Leber. de Wette,* Lehrb. d. christ. Dogmatik in ihrer histor. Entw. dargestellt. 1. Thl. (die bibl. Theologie. 1813.) 3. A. 1831. 2. Th. (die Dogm. d. luth. Kirche enth. 1816.) 3. A. 1840. 8. — *Jul. Aug. Lud. Wegscheider,* Institutiones theologiae christianae dogmaticae (1815.). ed. 8. 1844. 8.

c) Theologen, welche sich mit dem gewöhnlichen Rationalismus nicht befreunden mögen, deren kirchlich-formalen Systemen jedoch ein philosophisches (meist pantheistisches) zum Grunde liegt:

Carl Daub, Theologumena sive doctrinae de religione chr. ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora. Heidelbergae 1806. 8. *Dess.* Einleitung in d. Studium der chr. Dogmatik aus dem Standp. der Religion. Heidelb. 1810. 8. *Dess.* Prolegom. z. Dogm. (n. s. Tode 1836.) herausg. v. Marheineke u. Dittenberger. Berl. 1839. 8. *Dess.* Syst. d. chr. Dogm. herausg. v. denselben Berl. 41. u. 44. 2 Bde. — *Fr. H. Ch. Schwarz,* das Christenthum in s. Wahrheit und Göttlichkeit betrachtet. 1. Theil. Heidelb. 1808. 8. — *Dess.* Sciagraphia dogmatices chr. in usum praelectionum. Heidelberg 1808. 8. Diese Deutsch überarbeitet im: Grundriss der kirchlich-protest. Dogmatik zur Bildung evang. Geistlichen, zunächst zum Gebr. bei Vorlesungen. 2te veränd. deutsch bearbeitete Ausg. Heidelb. 1816. 8.

Hier sind auch zu nennen die Religionsphilosophen: *C. A. Eschenmayer,* der Eremit u. der Fremdling. Gespräche über das Heilige u. die Geschichte. Erl. 1805. 8. *Dess.* Die einfachste Dogmatik aus Vernunft, Geschichte und Offenbarung. (Tüb. 1826. 8.) — ein sehr interessanter Versuch, der sich §. 113—115. die Aufgabe fast rein-biblisch stellt. vgl. Dess. d. Hegelsche Religionsphil. verglichen m. d. chr. Princ. Tüb. 1834. 8.

Phil. Marheinecke, die Grundlehren der christl. Dogmatik. Berlin (1819) 2te völlig neu ausgearb. Ausg. 1827. 8., *Dess.* System d. chr. Dogmatik (nach s. Tode 1846) herausg. v. Matthies u. Vatke. Berl. 1847. 8. — *J. Rust*, Philosophie und Christenthum oder Wissen und Glauben. Mannh. (1825) 1833. 8. — Ueber Hegel u. s. Schule u. ihr Verhältniss zu Schleiermacher s. *Ludw. Noack*, die specul. Religionswiss. im encyclop. Organism. ihrer besond. Disciplinen (Darmst. 1847. 8.) S. 27 ff. vgl. 16 ff.

F. Schleiermacher, Ueber Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin (1799. 1806.) 3. A. 1822. 8. *Dess.* Der christl. Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2 Thle. (Berlin 1821 f.) 1830 f. 8. Auf einem verwandten, jedoch durch keins der neuern religions-philos. Systeme ausschliesslich, unverkennbar jedoch namentlich durch das Hegelsche mit bestimmten, Standpunkte (vgl. §. 4 fg. §. 11 fg.) steht *K. Hase*, (Lehrbuch der) Evang. Dogmatik. (Stuttgart 1826. 8.) Leipz. 4. Aufl. 1850. 8.

d) Offenbärungsgläubige Theologen (Supranaturalisten). Verschiedene Klassen:

α) Biblisch-kirchliche: *J. Dav. Michaelis*, Compendium theologiae dogm. Gött. 1760. 8. deutsch 1784. vgl. auch s. Gedanken über die Lehre der heil. Schrift von Sünde und Genugthuung. Goett. 1779. 8. — *J. Dav. Heilmann*, Compendium theologiae dogmaticae. Goett. (1761) 2. ed. 1774. 8. — *Chr. Aug. Crusius*, Kurze Vorstellung von dem eigentlichen schriftmässigen Plan des Reichs Gottes. Leipz. 1768. 8. — *A. Gli. Spangenberg*, Idea fidei fratrum, oder kurzer Begr. der christl. Lehre in d. evang. Brüdergemeinen. Barby u. Leipz. (1779.) 2. A. 1783. 8. — *Gottf. Less*, Christliche Religionstheorie od. Versuch einer prakt. Dogmatik. Gött. 1779. 80. 89. — *J. Chph. Döderlein* († 1792.), Institutio theologi christiani in capitibus religionis theoreticis, nostris temporibus accommodata. (1780. 82. 84. 87. ed. 5. Norimb. 1791.) ed. 6. cur. *Junge* 1797. 2 Partt. 8. — *Glo. Chr. Storr*, Doctrinae chr. pars theoretica, e sacris literis repetita. Stuttg. (1793) 1807. 8. *Dess.* Lehrb. der chr. Dogmatik, ins Teutsche übersetzt, mit Erläuterungen aus andern, vornämlich des Vf. eigenen Schrr. und mit Zusätzen aus der theol. Lit. seit d. J. 1793. versehen v. *C. Chr. Flatt*, Stuttg. 1803. 2 Thle. 8. 2. Ausg. 1. Th. 1813. 8. — *Heinr. Aug. Schott*, Epitome theologiae chr. dogmaticae in usum maxime scholarum academicarum adornata. Lips. (1811.) ed. 2. 1822. 8. — *A. Detl. Chr. Twesten*, Vorlesungen über die Dogm. d. Evang. Luth. Kirche. 1. Bd., welcher d. Einl. und den 1. krit. Th. enthält. Hamb. (1826.) 3. verb. Aufl. 1834. u. 2. Bd. 1. Abth. (Theol. u. Angelologie) 1837. 8. — *G. Chr.*

Knapp, Vorlesungen über die chr. Glaubenslehre nach dem Lehrbegr. der evang. Kirche. Aus. d. hinterl. Handschr. unverändert herausgeg. und mit einer Vorr. begleitet von *Carl Thilo*. Halle 1827. 2 Theile. 8. — *J. Chr. Fr. Steudel*, Glaubenslehre der ev. protest. Kirche. Tüb. 1834. 8. — *Wilh. Böhmer*, die chr. Dogmatik od. Glaubenswissenschaft. 2 Bde. Bresl. 1840 u. 43. 8. — *J. Pet. Lange*, chr. Dogm. 1. Th. (philos.) 2. Th. (posit. Dogm.) Heidelb. 1849. u. 51. 8.

Andere, auf christologischem Fundamente ruhende, neuere Werke sind schon oben §. 16. Anm. 1. genannt worden.

β) kirchlich-biblische: *J. Ben. Carpzov*, Liber doctrinalis theologiae purioris. Brunsvigae 1767. 8. — *E. Jac. Danov*, Theologiae dogmaticae institutio. ll. II. Jen. 1773 et 76. 8. — *G. Fr. Seiler*, Theologia dogmatico-polemica cum compendio historiae dogmatum adornata. Erlangae (1774. 1780.) 1789. 8. — *Chr. W. Franz Walch*, Breviarium theologiae dogmaticae. Gött. 1775. 8. — *J. Pet. Miller*, Theologiae dogmaticae compendium theoretico-practicum. ed. 2. Lips. 1785. 8. — *Fr. Volkm. Reinhard*, Vorlesungen über die Dogmatik, mit literär. Zusätzen herausgeg. von J. Gottfr. Imm. Berger. Amb. und Sulzb. (1801. 6. 11.). 4te Auflage mit literar. Zuss. von H. A. Schott. 1818. 8. vgl. Epitome theologiae chr. e F. V. Reinhardi acroasibus academicis descripta et obss. notationibusque aucta a *J. S. Chr. Hoepfnero*, Theol. D. et Phil. Prof. Lips. (1805). ed. 2. 1819. 8. — *J. Chr. W. Augusti*, System der christl. Dogmatik nach d. Lehrb. d. evangel. Kirche im Grundrisse dargestellt. Leipz. (1809) 2. Ausg. 1825. 8. — *H. Martensen*, die chr. Dogmatik. Aus d. Dänischen. Kiel (1850) 1853. 8.

γ) freiere, zum Theil inconsequente: *J. Fr. Gruner*, Institutionum theologiae dogmaticae libri tres. Hal. 1777. 8. vgl. s. Praktische Einleitung in die Religion der heil. Schr. Halle 1773. 8. — *Sam. Fr. Nath. Morus*, Epitome theologiae chr. Lips. (1789. ed. 4. 1799) ed. 5. cura Hoepfneri 1821. 8. *Ej.* Commentarius exegetico-historicus in suam theol. chr. epitomen — edit. C. A. Hempel. Hal. 1797 et 98. 2 Tomi. 8. — *Chph. Fr. Ammon*, Summa theologiae chr., ed. 4., castigata et aucta. Lips. 1830. 8. Vgl. *Dessen* Magazin für chr. Prediger, besonders vom 3. Bde (1819) an, z. B. 2. Stk. die Abhandlung: „Ueber die behaupteten Vorzüge des neueren dogmat. Systems vor dem älteren", und bei der Abgabe der Redaction im 6. Bde die Abhandlung: „der rechte Standpunkt". *Dess.*, Die unveränderliche Einheit der evang. Kirche. Eine Zeitschr. v. D. *Chph. Fr. v. Ammon* Dresden 1826. 2 Hefte. 1827. 3tes Heft. — *C. Fr. Stäudlin*, Lehrb. der Dogm. und Dogmengeschichte. 4te Auflage. 1822. 8. Vgl. s. oft angef. Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus etc.

Gött. 1826. 8. — *K. Gli. Bretschneider,* Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, oder Versuch einer beurtheil. Darstellung der Grundsätze, welche diese Kirche in ihren symb. Schriften über die christl. Glaubensl. ausgesprochen hat. Leipz. (1814 u. 18.) 3te verb. Aufl. 1828. 2 Thle. 8. (nach der letzten Ausgabe 1838 entschied. Rationalist; vgl. auch s. rel. Glaubenslehre nach Vernunft und Offenbarung. Halle (1843 ff.) 4. Ausg. 1846. 8. — *Fr. Aug. Klein,* Darstellung des dogm. Systems der evang. prot Kirche, nebst histor. und krit. Bemerkgg., ein Hülfsbuch zur Beförderung eines gründlichen Stud. der Dogm. Jena 1822. kl. 8.

H. Gli. Tzschirner, Vorlesungen üb. d. chr. Glaubenslehre nach d. Lehrbegr. der ev. protest. Kirche (nach s. Tode 1828) herausg. v. K. Hase. Leipz. 1829. 8 (worin die Ansichten der beiden theolog. Hauptparteien, der supernat. und rationalistischen, neben einander aufgestellt werden) erinnern, abgesehen von der Form, an Abälard's Sic et non und an die folgenden quodlibetischen Darstellungen der Dogmen. — Ein ähnliches, doch viel reicheres, Repertorium älterer und neuerer Lehrbestimmungen und Meinungen bot Hase, mit Verleugnung der eigenen Ansicht, in s. *Hutterus redivivus* od. Dogm. der ev. luth. K. Leipz. (1829) 7. A. 1846. 8.

B. — *J. Chph. Beck,* Fundamenta theol. nat. et revelatae. Bas. 1757. 8. — *Sam. Mursinna,* Compendium theologiae dogmaticae. Hal. 1777. 8. — *Sam. Endemann,* Institutiones theologiae dogm. Hanoviae 1777. 2 Voll. 8. — *Eberh. Heinr. Dan. Stosch,* Introductio in theologiam dogmaticam. Francof. ad Viadrum 1778. 8. *Ej.* Institutiones theologiae dogm. Francof. ad Viad. 1779. 8. — *Hermann Muntinghe,* Pars theologiae chr. theoretica. Hardervici 1800. 1801. 2 Voll. 8. — *J. van Voorst,* Compendii theologiae chr. ordo et argumentum. Lugd. B. 1808. 8. — *J. Ant. Lotze,* Monogrammata theologiae theoreticae in scholae suae usum. Harderv. 1817. 8. — *Daub* und *Schleiermacher* und ihre Werke wurden schon genannt. — Eine getreue und vollständige Darstellung des reformirten Lehrsystems sucht zu geben *Al. Schweizer,* die Glaubenslehre der evangelisch-reform. Kirche. Zürich 1844. u. 1847. 2 Bde. 8. (Bd. 1. XXI—XXIII ein Verzeichn. der bedeutenderen von ihm benutzten dogm. Werke) — Die Wahrheit dieser Darst. bestreitet und stellt namentl. in Abrede, dass die Prädestinationslehre ursprüngl. den von Schweizer behaupteten fundamentalen Charakter für das reform. Lehrsystem gehabt, da sie diesen vielmehr erst im 17. Jahrh. durch die reform. Scholastiker erhalten habe, *J. H. A. Ebrard,* christl. Dogmatik. Königsb. 1851. u. 52. 2 Bde. 8. Selbst Universalist und dem Melanchthon zugewandt bezeichnet er als s. Aufgabe, die in der reformirten Dogma-

tik liegenden Keime der Fortbildung nach der Norm des Wortes Gottes zu entwickeln. In einer Geschichte der Dogmatik Bd. 1. S. 41 ff. bes. 60—90 gibt er von seinem Standp. aus eine Darstellung der Lehrentwickelung in der reform. Kirche. Dagegen versucht in lehrreicher Weise eine Begründung seiner Darstellung *Schweizer*, die protestant. Centraldogmen in ihrer Entwickelung innerhalb der reform. K. 1. Hälfte (des 16. Jahrh.) Zürich 1853. 8.

C. — *J. Nic. von Hontheim* († 1792 als Erzbischöfl. Trierscher Weihbischof, erster Conferenz-Minister und Prokanzler der Univ. zu Trier), anonym in: *Justini Febronii* de statu ecclesiae et legitima potestate Rom. Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus. Bouilloni (Frcf. ad. M.) 1763—74. 4 Tomi. 4. *Ej.* Justinus Febronius abbreviatus et emendatus i. e. de statu ecclesiae tractatus, ex sacra scriptura, traditione et melioris notae catholicis scriptoribus adornatus, ab auctore ipso in hoc compendium redactus. Colon. et Frcf. ad M. 1777. 4. *Ej.* Commentarius in suam retractationem. Francof. ad M. 1781. 8.

Pet. Naria Gazzaniga, Praelectiones theologicae ed. 3. emend. et auct. Vindobonae 1775 sqq. 5 Voll. 8. — *Ben. Stattler,* Theologiae theoreticae tractatus. Ingolst. 1776—80. 6 Voll. 8. — *Simpert Schwarzhüber,* Praktisch-katholisches Religionsbuch für nachdenkende Christen. Salzb. (1784) 3te Ausg. 1793. 4 Bde. 8. — *Petrus Tamburinus*, Praelectiones in Academia Ticinensi. 1787. — *Engelb. Klüpfel,* Institutiones theologiae dogmaticae. Vindob. (1789—90. 1802—4.) ed. 3. 1807. 2 Voll. 8. — *Ben. Bauer,* theologia universa dogmatica, historica, critica, genio puriori adcommod. Wirceb. 1786 u. 92. 2 Voll. 8. — *X. Gmeiner,* Theologia dogm. in systema red. et methodo scientif. proposita. Grätz (1783. 1790.) ed. 3. 1807. 2 Tomi. 8. — *F. U. Peutinger*, Religion, Offenbarung und Kirche, in der reinen Vernunft aufgesucht. Salzb. 1795. 8. — *Stephan. Wiest,* Institutiones theologiae dogm. in usum acad. Ingolst. 1791. 2 Voll. 8. — *Ildef. Schwarz*, Handb. der chr. Religion. Würzb. (1793 u. 94.) 5te Aufl. 1818. 3 Bde. 8. — *Mar. Dobmaier,* syst. theol. cathol. (cur. Senestreg) Sulzb. 1807—19. 8 Voll. 8. — *Fr. Brenner,* Freie Darstellung der Theologie in der Idee des Himmelreichs, oder Neueste kathol. Dogmatik nach den Bedürfnissen unserer Zeiten. (Bamb. und Würzb. 1815—18.) kathol. Dogm. Frankf. a. M. 1826—29. 3 Bde. 8. — *B. M. Schnappinger,* doctrina dogm. ecclesiae chr. cathol. Aug. Vind. 1816. 8. 2 Voll. 8. — *F. Lp. Br. Liebermann,* institutt. theol. Mainz (1819—20) 1831. 5 Voll. 8. — *H. Klee*, Kathol. Dogmatik. 3 Bde. Mainz 1835. 8.

Dritter Abschnitt.

Von der heiligen Schrift als Quelle der christlichen Glaubenslehre.

(Quellenkunde: Bibliologia sacra.)

§. 19.

Grundsatz der evangelischen Kirche.

(Formales Princip.)

Wenn die christliche Dogmatik die Aufgabe hat, die von Gott durch Christus und seine Apostel geoffenbarten oder bestätigten Lehren von seinem Wesen, seinen gnädigen Rathschlüssen und den Mitteln, uns zur seligen Gemeinschaft mit ihm zurückzuführen, systematisch darzustellen und zu begründen (§. 10.); so folgt auch, dass sie ihren wesentlichen Inhalt nur aus der *heiligen Schrift*, und zwar am vollkommensten in ihrem Urtexte, schöpfen könne und dürfe. Denn von jenen Offenbarungen Gottes handelt authentisch nur die *heilige Schrift*, oder die Sammlung der Bücher, welche wir unter den Namen des A. und N. T. besitzen und deren wesentlicher Inhalt die Aussprüche, Thaten und Schicksale der Personen selbst sind, durch welche die göttliche Offenbarung an die Menschen gelangt ist. Mit diesem Grundsatze treten die Evangelisch-protestantischen Kirchen (z. B. *Artt. Sm.* p. 308. vgl. Conf. Aug. art. 15. de abus. 5. u. 7. Apol. art. 8. *Form. Conc. Epit.* init. vgl. *Sol. decl.* p. 632. — *Conf. Gallicana* art. V. *Acta Synodi nationalis Dordr.* (s. Conf. Ecclesiarum Belgic.) art. VII. vgl. *Conf. Helv.* c. I. und II.) allen den Systemen entgegen, die durch irgend welche menschliche Bestimmungen und Satzungen oder vorgebliche, unbeglaubigte,

unmittelbare Offenbarungen den Inhalt des Evangeliums verändern, sey es durch schriftwidrige Zuthat oder willkührliche Verkümmerung, also dem Römischen und Griechischen Katholicismus, Mysticismus und Rationalismus (§. 13).

Anmerkung.

A. — Luther in den *Artt. Smalc.* P. II. art. 2. p. 308: „Ex Patrum — verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei — —. Regulam autem aliam habemus, *ut* videlicet *verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne Angelus quidem.*" Die Vff. der *Form. Conc.* zu Anf.: „Credimus, confitemur et docemus, *unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam Prophetica et Apostolica scripta cum Veteris tum Novi Testamenti,* sicut scriptum est [Ps. 119, 105.]: Lucerna pedibus meis verbum tuum et lumen semitis meis. Et Divus Paulus inquit [Gal. 1, 8.]; Etiamsi Angelus de caelo aliud praedicet Evangelium, anathema sit —. Reliqua vero sive Patrum sive Neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subjicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco, qui doceant, quod etiam post Apostolorum tempora et in quibus partibus orbis doctrina illa Prophetarum et Apostolorum sincerior conservata sit" und Sol. decl. p. 632: „Primum igitur toto pectore *Prophetica et Apostolica scripta Veteris et Novi Testamenti ut limpidissimos purissimosque Israelis fontes recipimus et amplectimur et sacras literas solas unicam et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere et secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus judicare oporteat.*"

B. — In der *Conf. Gallicana* (im Corpus et Syntagma confessionnm fidei. Genevae 1654. 4. p. 78.) heisst es: „Credimus, Verbum his libris [canonicis] comprehensum ab uno Deo esse profectum, quo etiam uno, non autem hominibus, nitatur ipsius autoritas Quumque haec sit omnis veritatis summa, complectens quidquid ad cultum Dei et salutem nostram requiritur, neque hominibus neque ipsis etiam Angelis fas esse dicimus quicquam ei Verbo *adjicere* vel *detrahere*, vel quicquam prorsus in eo *immutare* Ex hoc autem efficitur, *neque antiquitatem,* neque *consuetudines,* neque *multitudinem*, neque *humanam sapientiam*, neque *judicia*, neque *edicta vel decreta* ulla, neque *Concilia*, neque *visiones*, neque *miracula Scripturae illi Divinae opponere licere: sed potius omnia ad ejus regulam et praescriptum examinari et exigi oportere* 2 Tim. 3, 16. 2 Pet 1, 2. Joh. 3, 31. 15, 11. Act 20, 27

et 5, 28. Deut. 4, 2. et 11, 32. Gal. 1, 8. Apoc. 22, 18. Matth. 15, 9. Quamobrem etiam tria illa Symbola, nempe Apostolicum, Nicaenum et Athanasianum, idcirco approbamus, quod sint illi verbo Dei scripto consentanea." Und dies auch der Sinn der Erklärungen in allen übrigen Bekenntnissen der Reformirten Kirche.

Demgemäss ist die *Scriptura* s. auch nach den ältern Dogmatikern unicum theologiae principium, vgl. ausser Andern *Calov*, System. Tom. I. p. 268 sq. 325 sq. u. 680 sq., wo er die ev. Grundsätze: 1) „Scriptura S. norma est et regula fidei ac vitae Christianae;" 2) „Scriptura S. est adaequata ac totalis adeoque unica in rebus fidei ac religionis norma et regula", zuletzt auch bewährt durch folgende historische Anmerkung p. 683: „S. *Patres* Scripturam S. unicam fidei regulam faciunt: *Iren.* l. IV. c. 69. vocat eam *κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ*. *Cyprianus* Serm. de Bapt.: Inveniet ex hac Spriptura omnium doctrinarum regulas emanasse et hinc nasci et huc reverti quicquid ecclesiastica continet disciplina. *Hieronymus* adv. Helvid. s. literas vocat unicum veritatis fontem. *Chrysostomus* hom. XIII. in 2. Corinth. docet, quod Scriptura sit *ἁπάντων γνώμων καὶ κανών*. Non ergo est quorundam tantum partialis regula. *Augustinus* l. II. cont. Donatist. c. 6: Afferamus ad examen non stateras dolosas, ubi appendamus, quod volumus et quomodo volumus pro arbitrio nostro, dicentes: hoc grave, hoc leve est; sed afferamus divinam stateram de Scripturis sanctis etc." Vgl. *H. Schmid*, Dogm. der ev. luth. K. §. 4.

C. — Concil. Trident. Sess. IV. decr. 1: „Sacrosancta oecumenica synodus — — hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, — — perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri *in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, ab ipsius apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt:* orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi testamenti, quum unus Deus sit auctor, nec non *traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur.* — — Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus (auch den einzeln vorher genannten Apokryphen), prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri *vulgata latina editione* habentur, pro *sacris et canonicis* non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens coutemserit, anathema sit." — Sess. ej. decr. 2. „Insuper eadem sacrosancta Synodus — — statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et *vulgata editio*, quae longo

tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro *authentica* habeatur et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, *ut nemo* suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens *contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia,* cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum *ipsam Scripturam interpretari audeat,* etiamsi hujus modi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contra venerint, per Ordinarios declarentur et poenis a jure statutis puniantur.“ Vgl. Catech. Rom. praef. qu. 12: „Omnis doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, *verbo Dei* continetur, quod *in Scripturam traditionesque* distributum est.“ Vgl. die *Conf. orthodoxa* der Griech. Kirche I. qu. 4: *Ἄλλα δόγματα παραδίδει ἡ γραφή, τὰ ὁποῖα περιέχονται εἰς τὰ θεολογικὰ βιβλία τῆς ἁγίας γραφῆς· καὶ ἄλλα εἶναι δόγματα παραδιδόμενα ἐκ στόματος ἀπὸ τοὺς Ἀποστόλους, καὶ ταῦτα ἑρμηνεύθησαν ἀπὸ τὰς συνόδους καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας· καὶ εἰς τὰ δύο ταῦτα ἡ πίστις εἶναι τεθεμελιωμένη.* Vgl. *Metrophanes Critop.* Conf. c. 7. u. 15. *Twesten*, Vorlesungen §. 21 fg. Vgl. *Martensen*, chr. Dogm. §. 26 fg. und *Jul. Müller*, „Betrachtungen üb. d. Princ. d. ev. K. nach sr. form Seite“ in d. Deutsch. Zeitschr. f. chr. Wiss. 1851. Nr. 27.

§. 20.

Biblische Begründung des formalen Princips der evangelischen Kirche.

Die heilige Schrift warnt nicht allein auf das Nachdrücklichste vor einer anderen, von den Aussprüchen der Offenbarung abweichenden, Lehre, als der Quelle von verderblichen Schulstreitigkeiten, Irrthum, Wahn und Elend aller Art, worin das göttliche Leben, Glaube und Liebe, untergehe (Col. 2, 7. 8. 1 Tim. 6, 3—5. vgl. 1, 3 f. 4, 16. 6, 20. 2 Tim. 1, 13 ff. Ap. G. 20, 27—30. 2 Joh. 4—10.), sondern sie erklärt auch sowohl alle von Gott eingegebene Schrift (2 Tim. 3, 15 fg.), als auch insbesondere die in dem N. T. enthaltenen Belehrungen für die Quelle, aus welcher wir die evange-

lische Wahrheit zu schöpfen haben (1 Joh. 1, 1 ff. vgl. Joh. 21, 24. 6, 63. 68. — Gal. 1, 8. 9. 1 Tim. 3, 14 ff. vgl. 2 Tim. 3, 14 ff.). Eben so gebietet Christus, in den Schriften des A. T. zu forschen, weil sie von Ihm zeugen (Joh. 5, 39. 46. Vgl. Matth. 5, 17 fg.), und dazu fordern auch seine Apostel im Allgemeinen auf (1 Tim. 4, 13. Röm. 15, 4. vgl. 2 Tim. 3, 14 ff. Ap. G. 17, 11.), so besonders zur Beachtung des prophetischen Worts, als eines Lichts, das in der Dunkelheit bis zum Anbruche des Tages leuchtete (2 Petr. 1, 19 ff.), mit welchen Aufforderungen die Aussprüche des A. T. selbst, z. B. 5 Mos. 6, 6. 7. Ps. 19, 8. 119, 105. 130. zu vergleichen sind.

Anm. Vgl. *Martensen,* chr. Dogm. §. 27. u. *Twesten* §. 22.

§. 21.

Historische Begründung.

Die alte katholische Mutterkirche hat zwar in der apostolischen, einhelligen und allgemeinen Tradition, deren Hauptsumme in dem Taufbekenntniss (apost. Symbolum) zusammengefasst ist, eine Wahrheits- oder Glaubensregel anerkannt (§. 16. Anm. 2.), aber nur darum, weil ihr Inhalt auch durch die deutlichsten Stellen der apostolischen und prophetischen Schriften einstimmig bestättigt wird, und dieses Urtheil, wodurch alle schriftwidrige Lehre, als unapostolisch und eben darum antikatholisch, zurückgewiesen wird, galt nach den Erklärungen der bedeutendsten Kirchenlehrer in thesi bis weit hinein ins Mittelalter, und musste von der Römischen und Griechischen Kirche erst aufgegeben werden, als die später entstandenen, durch den Kanon der h. Bücher nicht zu rechtfertigenden, Satzungen und Gebräuche, welche im Glauben des durch den Eingang ganzer heidnischer Völker ins Ungeheure angewachsenen Christenvolks je länger je mehr eine dem ursprünglichen schriftgemässen Lehrbegriff der apostolisch-katholischen Kirche gleiche Geltung er-

halten hatten, gegen den Widerspruch erleuchteter Lehrer und Glieder der Kirche begründet werden sollten. Solche precäre Begründung fand man nun, freilich in Widerspruch mit der alt-kirchlichen Lehre von den Merkmalen der wahren Tradition (*universitas, antiquitas, consensio*), in zerstreuten, die später sanctionirten Satzungen keimartig enthaltenden, Aeusserungen einzelner, selbst nicht einmal als orthodox anerkannter, Lehrer verschiedener Zeiten, so wie in mehreren Stellen der Apokryphen des A. T. und der Vulgata, in welchen der Urtext mehr und weniger unrichtig wieder gegeben ist. Da sich jene Satzungen, durch welche sich der mittelalterliche Lehrbegriff von dem der alten Kirche specifisch unterscheidet, gegen den mit dem Wachsthum christlicher Erkenntniss immer mächtiger werdenden Widerspruch der Zeugen der Wahrheit, besonders der unmittelbaren Vorläufer der evangelischen Reformatoren und vornämlich dieser selbst in anderer Weise nicht begründen liessen, so musste sich die Römische und Griechische Kirche entschliessen, die ihr zusagende (eklektische) Tradition als ein angeblich lebendiges, ungeschriebenes, Wort Gottes dem Kanon der h. Schrift zu coordiniren, und die erstere nahm auch noch, in Widerspruch mit dem einhelligen Urtheil der alten Kirche der ersten Jahrhunderte und erleuchteter Lehrer aller Zeiten, selbst Gregor Gr. (§. 25), die Apokryphen des A. T. in den Kanon auf und erklärte die in ihrem Sinne recensirte *Vulgata* für authentisch und zum öffentlichen Gebrauche bei Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Erklärungen für allein anwendbar (§. 19. Anm. C.).

Damit nicht aber doch Leser der h. Schriften durch den in ihr redenden göttlichen Geist und das von selbst sich geltend machende hermeneutische Gesetz der Analogie geleitet das Wort in einem unrömischen Sinne verstehen und das Fremdartige von dem wahren Lehrgehalte desselben unterscheiden möchten, hat die Synode zu Trient gleichzeitig mit ihren Bestimmungen im Betreff des Umfangs des Kanon und der s. g. authentischen Ausgabe

desselben verboten, die heiligen Bücher in einem andern Sinne zu fassen, als welchen die Römische Kirche anerkannt hat, deren priesterlicher Vorstand (das Episkopat in Vereinigung mit dem Papste) ausschliesslich auch die Fähigkeit wie die Befugniss haben soll, in streitigen Fällen in untrüglicher Weise zu entscheiden.

Gewiss erscheint schon a priori der Verdacht wohl begründet, dass ein Lehrsystem nicht apostolisch sey, das auf solchen Grundlagen ruht und dessen Vertheidiger solche Vorkehrungen haben treffen müssen, um die Erkenntniss der fremdartigen Elemente zu verhüten, wogegen die evangelische Kirche im Bewustseyn der Uebereinstimmung ihres Bekenntnisses mit der Lehre Christi und seiner Apostel, wie der Pflicht ihrer Glieder, in der Erkenntniss der göttlichen Wahrheit zu wachsen, das Lesen der h. Schrift nicht nur ohne alle Beschränkung gestattet, sondern nach dem Vorbild der apostolischen Mutterkirche, welche sie Jahrhunderte hindurch in den verschiedensten Landessprachen darbot, dazu auffordert und zu diesem Zweck sie den Bedürftigen darreicht.

Wie aber die Verfälschung des Evangeliums in dem Maasse, wie die Reformatoren im 16. Jahrh. sie vorfanden, nur die Folge des Abweichens von dem ursprünglichen Erkenntnissgrunde gewesen ist, so hat sich der Grundsatz der evang. Reformatoren, dass der Bau der Kirche auf keinem andern Grunde auszuführen sey, als auf dem, welcher nach dem Kanon der h. Schrift ursprünglich gelegt worden ist, auch dadurch bewährt, dass die Rückkehr zu der verlassenen reinen Quelle zur Wiederanerkennung der ursprünglichen Lehre der alten Mutterkirche in ihren ökumenischen Bekenntnissen geführt hat. Und der bisherige Erfolg, ungeachtet der trübenden Einflüsse des Weltsinnes, mit dem die erneuerte Kirche zu kämpfen hat wie die alte, lässt mit Zuversicht erwarten, dass nach Maassgabe des Fortschritts der evang. Reformation auf der alten ökumenischen Grundlage auch die äussere Verfassung der Einen heiligen und allgemeinen Mutterkirche den Bedürfnissen der fortge-

geschrittenen Zeit entsprechend werde wiederhergestellt werden, bis der Herr selbst kommen und nach seiner Verheissung Alles vollenden wird.

Anm. 1. Altkirchliche Lehre von den Erkenntnissquellen des chr. Glaubens.

Vgl. *Vincentius Lerin.* Commonit. c. 1—3. u. m. Diss. de superstit. (1854.) p. 6 sqq.

Anm. 2. Bedeutung des synkretistischen Streits im 17. Jahrh.

Seine Ansicht von der Tradition der alten Kirche — consensus quinquesaecularis — als einer der h. Schrift zwar untergeordneten, doch aber sehr achtbaren Erklärungs- und Glaubensnorm (principium credendi post et praeter s. juxta scripturam s.) hat *Calixt* selbst am vollständigsten entwickelt in dem Prooemium zu s. Ausg. der Werke des *Augustinus* de doctrina chr. und des *Vincentius* Lerin. 1629. In der epist. dedicat. v. IX. Cal. Octob. 1631 vor s. berühmten Tractatus de conjugio Clericorum (2. Ausg. 1653. 4.) bezieht er sich auf jenes Prooemium, quo, wie er sagt, doctrinam *Vincentii* explicare conatus sum modumque ostendere, juxta quem in controversiis neque paucis pro dolor! neque levibus, quae ecclesiae reformatae cum pontificia hodie intercedunt, ad usum transferri et possit et debeat. Certum enim est, *proximo a s. Scriptura loco legitimam esse traditionem,* eam praecipue, *quae consensu primaeae antiquitatis*, quam *quinque prioribus* a nato Servatore *seculis* definiendam esse ibi ostendimus, *continetur.* Hac ipsa contra profanas et perniciosas novitates utilissime pugnatur, non quia canon solus, ut Vincentius loquitur [cap. 2.], non sibi ad universa sufficiat, sed quia unus et alter locus, quamvis perspicui, a vafris et fallacibus ingeniis torqueri possunt; testimonia vero a bene multis et diversis quidem locis diversisque temporibus, unanimiter nihilominus dicta, vitilitigatorem etiam pertinacem et impudentem solent convincere. Adde, hanc ipsam traditionem non modo in testimonio clare prolato, sed in silentio quoque constanter servato sitam esse. Quî enim a Christo institutum vel ab Apostolis ortum esse possit, quod primis quinque post Christum et Apostolos seculis nemo novisse deprehenditur? — Wie entschieden er zur evang. Kirche gegen die Römische stand, dafür zeugen seine 15 Disputationen, besond. disp. IV. de Scr. S. u. XII. de ecclesia. In der XI. disp. de coena dom. thes. 39. macht er schon jenen Grundsatz gegen die reform. Abendmahlstheorie geltend, indem er sich auf das einhellige Zeugniss der Kirche und nam. der anerkannten (recepti) Väter beruht.

Anm. 3. Wesentlich abweichende Ansicht *Lessings* und *Delbrück's.*

Bericht darüber und über die trefflichen Gegenschriften von *Lücke*, *Nitzsch* und *Sack* in meinen Theolog. kirchl. Annalen 6. Heft: Von dem Symbol und der Glaubensregel der alten Kirche S. 392 ff. — *Lessing* wollte die Abfassung der Glaubensregel od. des ap. Symbols nicht blos auf die Apostel, sondern sogar auf Christum selbst zurückführen und zog aus s. unhistorischen Voraussetzungen nachtheilige Folgerungen für das Princip und die Grundlagen der evang. Kirche, worin ihm *Ferd. Delbrück* in Bonn 1826 folgte. — Fortsetzung des Streits auf dem Boden der Dänischen Kirche durch *Grundtvig, C. C. Boisen, J. Chr. Rördam* u. a. auf der einen und *H. W. Möller* auf der anderen Seite (im Sinne der ev. K.); vgl. Studien u. Krr. Jahrg. 1838. S. 1081 ff.

Von der reformatorischen Bedeutung des form. Princips und der verschiedenen Anwendung desselben s. *Rudelbach*, Reform., Lutherth. etc. S. 131 ff. u. vgl. m. Schr. das Bekenntn. der evang. Kirche in s. Verhältn. zu dem der Röm. u. Griech. §. 10—12. und *Martensen*, chr. Dogm. §. 23. vgl. 20 ff.

Einen geschichtlichen Ueberblick über die bedeutenderen Theorien gibt *J. L. Jacobi* im Vorwort sr. Schrift: die kirchl. Lehre v. d. Tradition und h. Schr. in ihrer Entwicklung dargestellt. — 1. Abth. mit besond. Berücks. der theolog. Controversen von Dr. Daniel. — Berlin 1847. 8.

§. 22.

Namen, Begriff, Umfang und Eintheilung der heiligen Schrift.

Die heilige Schrift ist die Sammlung von Büchern, worin unter göttlicher Leitung die Aussprüche und Berichte, Thaten und Schicksale der Personen aufgezeichnet sind, durch welche sich Gott den Menschen offenbart hat. Sie hat ihren Namen, heilige Schrift (αἱ γραφαὶ ἅγιαι Röm. 1, 2. oder ἱερὰ γράμματα 2 Tim. 3, 15.), vornämlich von ihrem Ursprunge (als eingegeben vom heiligen Geiste), wie denn auch ihr Inhalt und Zweck ein heiliger ist. Vorzugsweise, als das erste und wichtigste aller Bücher, heisst sie auch die Schrift (ἡ γραφή Joh. 2, 22. 19, 36.) oder, als Sammlung, die Schriften (αἱ γραφαὶ Matth. 21, 42.), seit Chrysostomus auch βιβλία, τὰ βιβλία, mit und ohne das auszeichnende Bei-

wort *θεῖα*, so wie, um des vorzüglichsten Inhalts willen, häufig metonymisch das Wort Gottes. — Sie besteht aus zwei Hauptsammlungen, von denen die eine das Alte Testament (*διαθήκη παλαιά* 2 Cor. 3, 14. metonymisch für *βιβλίον* oder *βίβλος διαθήκης παλαιᾶς*, 1 Macc. 1, 57. Sir. 24, 23. vgl. 28, 7. — wo *διαθήκη* allein steht — und 2 Mos. 24, 7. סֵפֶר הַבְּרִית), auch das Gesetz (*ὁ νόμος*), — die andere das Neue Testament (*ἡ καινὴ διαθήκη*) ungefähr seit dem 3. Jahrhundert gewöhnlich genannt wird, statt der sonst gebräuchlichen Benennung *Εὐαγγέλιον καὶ Ἀπόστολος*. — Das A. T. ist eine Sammlung heiliger, von Propheten abgefasster Bücher, deren Hauptinhalt sich auf den von Gott mit Abraham und seinen Nachkommen geschlossenen Bund bezieht, und zerfällt in 3 Theile: 1) תּוֹרָה (Gesetz, *πεντάτευχος*), 2) נְבִיאִים (die Propheten), 3) כְּתוּבִים (Hagiographa, bei Sirach Prolog: *τὰ ἄλλα βιβλία*, und Luc. 24, 44: *οἱ ψαλμοί*, von der ersten Schrift dieser Abtheilung, genannt). — Das N. T. hingegen ist die Sammlung heiliger, von Aposteln und Evangelisten verfasster, Bücher, welche von dem durch Jesum Christum gestifteten neuen, allgemeinen Gnadenbunde handeln, den die Propheten verhiessen (Jerem. 31, 31 ff. בְּרִית חֲדָשָׁה).

Anm. 1. Begriff der heiligen Schrift.

Aeltere gewöhnliche Definition der Scriptura s.: „verbum Dei, scriptoribus divinitus inspiratis literis consignatum, salutem aeternam, per fidem in Christum impetrandam, nos erudiens," vgl. *Buddeus*, Institutt. p. 121. *Buddeus* selbst beschreibt sie als solche, „quae divinam revelationem per viros *θεοπνεύστους* literis consignatam nobis exhibet." — Nach *Reinhard* S. 39. ist sie „collectio librorum, qui ob auctoritatem, qua pollent, divinam sunt fidei ac vitae certissima norma."

Man unterscheide den dogmatischen Begriff von dem historischen, der die h. Schr. als Religionsurkunde für die Christen und beziehungsweise für die Juden denen anderer Glaubensgenossen entgegensetzt.

Anm. 2. Die Ausdrücke בְּרִית, διαθήκη (LXX für בְּרִית, עֵדָה und עֵדוּת (= חֻקָּה, מִצְוָה, constitutio, lex), *testamentum* (Vulg. für בְּרִית, z. B. 1 Mos. 9, 9 ff. und διαθήκη, z. B. Matth. 26, 28.) und diese Bezeichnung schon in der ältesten Kirche die gewöhnliche; vgl. *Novatianus* de trinit. c. 26: non tam *veteris* quam etiam *novi Testamenti* scriptura divina. Dafür auch *instrumentum*, z. B. Tertull. adv. Marcionem IV, 1. (jedoch mit der Bemerkung: vel, quod magis usui est dicere, *testamentum*) und Augustinus de Civit. Dei XX, 4.

Anm. 3. Zur Bestimmung des Begriffs נָבִיא, προφήτης (bei den Griechen auch ὑποφήτης) *interpres*, insb. interpres *oraculorum divinorum*, vgl. besonders 2 Mos. 7, 1. mit 4, 16. 5 Mos. 18, 18. und Jerem. 15, 19. und *Philo*, Opp. T. IV. p. 116. (ed. Pfeifler): προφήτης ἴδιον οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου — Aeltere Benennung רֹאֶה 1 Sam. 9, 9. 1 Chron. 26, 28. 29, 29. — Vorherrschender Begriff des A. T. vates, fatidicus, interpr. oraculorum *de rebus futuris*, 5 Mos. 18, 22. vgl. 13, 1—3. 2 Pet. 1, 19 ff. — Im N. T. herrscht vor der ursprüngliche allgemeine Begriff: Matth. 13, 57. vgl. 54 f. 21, 11. Luk. 7, 16. 24, 19. u. ö. 1 Cor. 12, 28. (vgl. V. 30. u. 10. 14, 1 ff.) u. Eph. 4, 11.

Ἀπόστολοι im engern und hier vorausgesetzten Sinne 12 nebst Paulus: Matth. 10 vgl. Marc. 3, 14—19. 14, 10 ff. Luc. 6, 13—17. Joh. 15, 16. 17, 18. 20, 21. Matth. 28, 19 f. Marc. 16, 15. Ap. G. 1, 13—26. — Gal. 1, 1. 12. Ap. G. 22, 6. 2 Cor. 12, 1 ff. — Im weitern Sinne werden so genannt: Barnabas Ap. G. 14, 14., Epaphroditos Philipp. 2, 25. u. A 2 Cor. 8, 23. vgl. Röm. 16, 7.

Εὐαγγελισταὶ (Eph. 4, 11. vgl. Ap. G. 21, 8. und 2 Tim. 4, 5.) nach *Theodoretus* ad Eph. l. c. = οἱ περιϊόντες ἐκήρυττον, vgl. Euseb. H. E. V, 9. — Hier in einem engern Sinne die beiden Apostel *Matthäus* und *Johannes*, und die Begleiter und Schüler von Aposteln (*Viri Apostolici* b. Tertull. adv. Marc. l. IV, 2. 3.) *Marcus* u. *Lucas*.

Anm. 4. *Εὐαγγέλιον*, בְּשֹׂרָה (εὐαγγελίζεσθαι, בִּשֵּׂר). Vierfache Bedeutung: 1) die etymologische, vgl. 2 Sam. 18, 22 u. 27. 2) neutestamentliche, z. B. Matth. 4, 23. 1 Cor. 4, 15. Röm. 1, 16. 3) die kirchlich-historische, z. B. *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*. — *Εὐαγγέλιον καὶ Ἀπόστολος* = *τὸ Εὐαγγελικὸν καὶ τὸ Ἀποστολικὸν* (*σύνταγμα*). — 4) die kirchlich-symbolische oder dogmatische (der protest. Kirche), vgl. Form. C. art. V. de Lege et Evangelio (bibl. Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo).

§. 23.

Aechtheit und Unverfälschtheit der heiligen Schrift. Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser.

(Fides humana.)

Dass diese Schriften ächt (*αὐθεντία, genuina origo*), **d. h. von den Verfassern, welchen sie zugeschrieben werden, oder doch in der Zeit, aus welcher sie herstammen sollen, abgefasst, und unverfälscht** (*integritas*), **oder so beschaffen uns überliefert worden seyen, wie sie von den Verfassern ausgegeben worden sind, diess zu zeigen liegt der Kritik ob, und es wird hier, als aus der Einleitung in die heilige Schrift bekannt, vorausgesetzt und angenommen. Die Glaubwürdigkeit** (*ἀξιοπιστία, fides*) **der Verfasser aber oder diejenige Eigenschaft derselben, nach welcher ihre Darstellung der Lehren und Begebenheiten, von denen ihre Schriften handeln, Glauben verdient, beruhet 1) auf der Unleugbarkeit ihrer (innern und äussern) Fähigkeit die Wahrheit zu erkennen und mitzutheilen (dexteritas), wie auf ihrer Redlichkeit (sinceritas) — Beweise a priori —, und 2) auf ihrem Verhältniss zu einander, zu ihrer Zeit und den Zeugnissen ihrer Freunde, Feinde und ihres eignen Werks — Beweise a posteriori.**

Literatur. *E. W. Hengstenberg,* Beiträge z. Einleitung in's A. Test. 3 Bde. Berl. 1831—39. 8. — *H. Andr. Chr. Hävernick* († 1845 in Königsb.), Handbuch d. hist. krit. Einl. in d. A. Test. Bd. I—II. in 4 Abth. III. Bd. ausgearb. v. *K. Fr. Keil* (in Dorpat) Erl. 1836—49. 8. — *K. Fr. Keil,* Lehrb. der hist. krit. Einl. in die kanon. Schriften des A. T. Frkf. a. M. u. Erlangen 1853. 8.

J. Leonh. Hug, Einleitung in die Schriften des N. T. Tüb. (1808.) 4. Ausg. 1847. 2 Theile. 8. — *W. Mart. Leber. de Wette,* Lehrb. d. hist. krit. Einleitung in d. kanon. Bücher d. N. T. Berl. (1826.) 5. Ausg. 1848. 8. — *H. E. Fd. Guericke,* Gesammtgeschichte des N. T. od. Neutestamentl. Isagogik. Der hist. krit. Einl. ins N. T. (1843) 2. völlig umgearb. Aufl. Leipz. 1854.

8. — Vgl. *Fr. Kleuker*, Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftl. Urkunden des Christenthums. Leipz. 1793. 94. 95. 98. 99. 5 Bde. 8. und Die Echtheit der vier kanonischen Evangelien aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte [Gesch. derselben in den 2 ersten Jahrh.] erwiesen. Ein Versuch von *Hermann Olshausen*. Königsb. 1823. 8. — *Tholuck*, die Glaubwürdigk. der evang. Geschichte. Hamb. 1837. 8.

Nathan. Lardner, Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte — aus dem Engl. (von D. Bruhn und J. D. Heilmann), mit Vorr. von *Siegm. Jac. Baumgarten*. Berlin 1749—51. 2 Theile in 5 Bden. 8.

J. Franc. Buddeus, Diss. historico-theol. de veritate christianae religionis Philosophorum Gentilium obtrectationibus confirmata. Jenae 1713. 4. (befindlich in seinen Miscellaneis ss. P. I. p. 328 sqq.). — *J. Eckhard*, Non — Christianorum de Christo testimonia. Ed. 2. Quedlinb. 1736. 4. — *Glo. Fr. Gude*, Paganus Christianorum laudator et fautor. — — Lips. 1741. 4. — *J. Tob. Krebs*, Prolusio de argumentis pro veritate vel praestantia religionis christianae. Lips. 1770. 4. (abgedruckt in s. Opusc. acad. et scholasticis). — *J. A. G. Meyer*, Versuch einer Vertheidigung und Erläuterung der Geschichte Jesu und der App. allein aus Griech. und Röm. Profanscribenten Hannover 1805. 8. —

§. 24.

Göttliche Eingebung (Theopneustie) der heiligen Schrift.

(Fides divina.)

Die heilige Schrift verdient aber nicht blos den Glauben gewöhnlicher Schriften wahrhaftiger Männer, sondern weil ihre Verfasser einer ausserordentlichen Einwirkung des Geistes Gottes gewürdiget waren, so müssen wir ihr göttliches Ansehn zuschreiben (1 Thess. 2, 2—4. 13. 4, 8.). Dieselben Gründe, welche uns bewegen, an eine ausserordentliche, göttliche Offenbarung überhaupt zu glauben (§. 5, 13.), bestimmen und berechtigen uns auch, an eine göttliche Mitwirkung zur treuen Auffassung

und Bewahrung einer wahren Offenbarung zu glauben, weil ihr Zweck unerreichbar wäre, wäre die richtige Auffassung und Mittheilung derselben von Seiten der ersten Organe zweifelhaft. Jesus aber verhiess nicht allein seinen Jüngern wiederholt und in den deutlichsten Worten den Beistand des göttlichen Geistes bei Verwaltung ihres Amtes (Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 13. Matth. 10, 19 ff. Ap. G. 1, 8. und Kap. 2., vgl. 2 Cor. 2, 17. 13, 3 fg. mit 1 Cor. 7, 40.), sondern stellte auch die Lehre derselben der seinigen ganz gleich (Luk. 10, 16. Joh. 15, 20. 17, 20. vgl. 8. 10.). — Die ausserordentliche Gnade Gottes, in wiefern sie die Propheten, Apostel und Evangelisten auch bei Abfassung ihrer Schriften leitete, wird göttliche Eingebung (*θεοπνευστία, inspiratio*) genannt und ihre Schriften heissen deshalb von Gott eingegebene (*γραφαὶ θεόπνευστοι* 2 Tim. 3, 16. vgl. 2 Pet. 1, 19—21). — Offenbarung und Eingebung sind aber nach der Schrift wesentlich gar nicht verschieden, sondern so wie die heiligen Männer (die Organe der göttlichen Offenbarung), Propheten und Apostel, getrieben und erleuchtet vom heiligen Geiste, redeten (2 Pet. a. St. und 1 Cor. 2, 13.), so schrieben sie auch das, was ihnen der Geist der Wahrheit, von dem sie geleitet wurden, lehrte, in Erinnerung brachte und von der Zukunft offenbarte, aber jeder auf seine eigenthümliche Weise, frei in Worten und in der Darstellung, nieder, da Gott durch seine Gnadenwirkung die Empfänglichen wohl erleuchtet und heiligt, nicht aber ihre Individualität aufhebt. Daher lässt sich auch bei durchgängiger Einheit des Glaubens ein besonderer Lehr- und Sprachcharakter der einzelnen heiligen Schriftsteller wahrnehmen —. Was nun in den angeführten und anderen Stellen von den Verfassern, und mithin von den Schriften des N. T. gesagt wird, das gilt auch von den Schriften des A. T., da ihnen sowohl Jesus (Matth. 5, 17 f. vgl. 4, 4—10. Luk. 18, 31. 24, 25 ff. 44. Joh. 5, 39. 46 f. u. ö.), als die Apostel den göttl. Charakter der Untrüglichkeit, durch ihre Aussprüche oder ihren Gebrauch derselben, zuschreiben (Ap. G. 2, 14 ff.

3, 21 ff. 4, 25 ff. 13, 17—36. 26, 22. Röm. 15, 4 ff. 2 Tim. 3, 15 fg. vgl. 2 Pet. 1, 19 f. Ebr. 1, 1. u. a.) — Abweichend von der biblischen Lehre ist daher die seit dem 17. Jahrhundert herrschende Schultheorie, welche Offenbarung und Eingebung unterscheidet.

Vgl. §. 5. u. *Twesten*, Vorlesungen 1. Th. §. 23—28. bes. §. 26. S. 390 ff.; *Nitzsch*, System §. 42; *Rudelbach*, die Lehre von der Inspiration der h. Schrift in d. Zeitschr. f. d. gesammte luth. Theol. u. Kirche. 1840. 1. H. und *Kahnis*, die Lehre vom h. Geiste (Halle 1849.) S. 201 ff. zugleich eine Darstellung des Entwickelungsganges dieser Lehre.

Anm. 1. *Joh. Musäus in Spinosismo* (recus. Witeb. 1708. 4.) p. 69: „Est enim *scripturae et praedicationis* par ratio. Quae enim voce praedicabatur doctrina, ea postea juvandae memoriae causa consignabatur literis, et quae causa erat, cur praedicationem ex divina inspiratione oporteret peragi, ea militabat pro scriptione eo magis, quod scriptura deberet esse medium doctrinae ejusdem incorrupte ad finem mundi usque conservandae et ad posteritatem propagandae."

Die Apostel und Evangelisten schrieben auch selbst ihren Schriften gleiches Ansehen zu, wie ihren mündlichen Belehrungen: Joh. 20, 31. 1 Joh. 1, 1—4. 2 Thess. 2, 15. 1 Cor. 15, 1 ff. vgl. 2, 13. Ephes. 3, 3 fg. Ap. G. 15, 23 ff.

Es ist daher anzunehmen, dass die ganze h. Schrift, in wieweit sie abgefasst ist von Männern, welche unter dem Einflusse des Geistes Gottes standen (in statu inspirationis waren, wie die Theologen sagen, — die Apostel selbst unterscheiden davon einen andern 1 Cor. 7.), von Gott eingegeben und die Eingebung nicht etwa, wie von Neuern (auch *Bretschneider,* Handbuch 1. Th. S. 240 ff.) geschehen ist, blos auf einige Gegenstände, wie Gesetz und Evangelium (im engern Sinne), zu beziehen sey; denn auf die Fassung, in welcher, und die Umstände und Personen, mittels welcher die Offenbarung geschah, kommt sehr viel, oft alles an. — Alles, was die heiligen Schriftsteller, als solche, über Religion berichten oder lehren, muss betrachtet werden als aus göttlicher Offenbarung geflossen.

Anm. 2. Von der Unterscheidung zwischen Offenbarung *(revelatio)* und Eingebung *(inspiratio)*.

Die alte, vorchristliche und christliche, Welt machte keinen Unterschied. So erinnert der kluge Telemachos die Mutter *Hom. Odyss.* I. 347—350:

Μῆτερ ἐμή, τί τ' ἄρ' αὖ φθονέεις ἐρίηρον ἀοιδὸν
Τέρπειν ὅππῃ οἱ νόος ὄρνυται; οὔ νύ τ' ἀοιδοὶ
Αἴτιοι, ἀλλά ποθι Ζεὺς αἴτιος, ὅς τε δίδωσιν
Ἀνδράσιν ἀλφηστῇσιν ὅπως ἐθέλῃσιν ἑκάστῳ.

Vgl. die *Oracul. Sybill.* (ed. Gallaei) P. 2. p. 189:

— — — — οὔτε γὰρ οἶδα,
Ὅ τι λέγω, κέλεται δ' ὁ θεὸς τὰ ἕκαστ' ἀγορεύειν.

Vgl. *Diodor.* Sicul. XVI. 26. *Plutarch.* de Pythiae oraculis c. 7. (vgl. *Neander,* Gesch. d. chr. Rel. u. Kirche. 1. Bd. 2. Ausg. S. 40 ff.), *Livius,* l. V. c. 15. 21. 22. 43. u. ö. Die gewöhnlichen Ausdrücke: cecinit divino spiritu instinctus oder tactus od. numine instinctus. — *Joseph.* Archaeol. IV 6. §. 5. vgl. cont. Apion. I, 6. *Philo,* Quis rerum div. haeres T. IV. ed. Pf. p. 116. und die Mittheilungen der Aeusserungen der Rabbinen b. Menschen: Novum Testamentum e Talmude illustratum (Lips. 1736. 4.) p. 213 sq.

Geschichte der Lehre von der Inspiration mit Berücks. heidnischer u. jüdischer Vorstellungen b. *Hagenbach,* Lehrb. der Dogmengeschichte (3. Aufl. Leipz. 1853.) S. 60 ff. 260 ff. 348 ff. und *Kahnis* a. Schr.

Auch *Luther* und *Melanchthon* kennen noch keinen Unterschied, so entschieden sie das göttliche Ansehn der heiligen Schrift anerkennen; Conf. Aug. (abus. VII.) p. 42. Apol. p. 81. und 288. vgl. Praefat. p. 48. und Artt. Smalc. P. III. art. VIII. gegen Ende. Vgl. *Beste,* Luthers Glaubenslehre S. 10 ff.

Der Unterschied wurde erst gemacht im 17. Jahrhundert und am bestimmtesten durch *Quenstedt,* System. theol. I. p. 68. nach dem Vorgange von *Calov,* Syst. T. I. p. 280. 555. und öfter. Vgl. *Baumgarten,* diss. de discrimine revelationis et inspirationis. Hal. 1745. 4. und *Dess.* Glaubenslehre Th. 3. S. 32 f. — und *Seiler,* de revelationis et inspirationis discrimine rite constituendo. Erlangae 1795. 4. vgl. *Fj.* Theol. dogm. pol. p. 38 sqq. — auch *de Wette,* Kirchl. Dogm. §. 26. *Bretschneider,* Handb. 1. Th. S. 238 ff. und Systemat. Entw. S 301 ff. — *Heinr. Schmid,* Dogm. der ev. luther. K. §. 6. gegen Ende.

Die Hauptstelle für die Entwickelung der theol. Schul-Theorie bei *Quenstedt* l. c. ist; „*Distingue* inter divinam *revelationem* et *inspirationem; Revelatio* formaliter, et vi vocis, est manifestatio rerum ignotarum et occultarum et potest fieri multis et diversis modis, scil. vel per *externum alloquium,* vel per *somnia* et *visiones.* (Nam *Revelare,* Graece *ἀποκαλύπτειν,* est id, quod occultum erat, retegere). *Inspiratio* est actio Spiritus S., qua actualis rerum cognitio intellectui creato supernaturaliter infunditur; seu

est interna conceptuum suggestio s. infusio, sive res conceptae jam ante scriptori fuerint cognitae, sive occultae. Illa (revelatio) potuit tempore antecedere scriptionem, haec cum scriptione semper fuit conjuncta et in ipsam scriptionem influebat. Interim non nego, ipsam θεοπνευστίαν s. divinam inspirationem dici posse revelationem *secundum quid*, quatenus scil. est manifestatio certarum circumstantiarum, item ordinis et modi, quibus res consignandae et scribendae erant; quandoque etiam revelatio cum ipsa inspiratione divina concurrit atque coincidit, quando scil. divina mysteria inspirando revelantur et revelando inspirantur, in ipsa scriptione. Hinc recte mouet *Dn. D. Calovius* Tom. I. System. Theol. [p. 555.], *Omnia et singula, quaecunque in s. literis habentur, non quidem revelationi peculiari novae,* [nec vero etiam solum *assistentiae* et *directioni* ejusmodi, qua tantum cautum fuerit, ne quicquam scriberetur, quod non esset *e re, vero, decoro* et congruo], *sed singulari Spiritus S. dictamini, inspirationi et suggestioni accepta ferenda esse.*" [Quod contra *Pontificios* nonnullos et *Calvinianos,* nec non *Calixtum* probamus]. Die eingeklammerten Worte gehören bei *Calov* noch dazu. Damit vgl. s. Worte p. 280 sq.: „Forma revelationis divinae est θεοπνευστία, per quam revelatio divina est, quod est." Dazu die beigefügte Erläuterung: „Divina inspiratio consideratur vel ut *principium et causa efficiens revelationis,* qua est actus Dei inspirantis, vel ut *forma revelationis,* aut *verbi revelati.* Nam constituit θεοπνευστία *formaliter* Verbum Dei in *esse* Verbi Dei: idque distinguit etiam *specifice*, ut ita dicam, a quovis alio verbo, nimirum *angelico* vel etiam *humano.* Unde et *auctoritatem vimque omnem* nanciscitur Dei verbum e θεοπνευστίᾳ. Quidquid autem rem constituit *formaliter* et distinguit specifice et proprietatum vel αὐχημάτων propriorum rei causa est, id formam rei dicimus" u. s. w.

Man unterschied *tres actus inspirationis* (vgl. *Baieri* Compend. Proleg. cap. II. §. IV. p. 56., *Hollaz* p. 83 sqq. u. so die folgenden Dogmatiker, besonders *Baumgarten*, Glaubenslehre 3 Th.):

a) *impulsus* = ea Spiritus S. actio, qua voluntatem scribend excitavit: 2 Pet. 1, 20 sq. und die Beispiele 5 Mos. 31, 19. Jes. 8, 1. 30, 8. Jerem. 30, 2. Offenb. 1, 11. 19. 2, 1. 8. 12. 18.

b) *directio,* qua animos in scribendo ab errore liberos servavit. — In diese Mitwirkung des göttlichen Geistes, welche man auch *gubernatio* und *assistentia* nannte, setzten, nach dem Vorgange *G. Calixt's,* die ganze Inspiration auch jüngere Theologen, wie *Less, Griesbach* [1]) und *Reinhard.* Die ältern fühlten sich ge-

1) Stricturarum in locum de Theopneustia librorum sacr. Part. I—V. 1784—88. 4.

drungen, ausdrücklich sich dagegen zu erklären; siehe ausser *Calov* (in der mitgetheilten Stelle aus T. I. p. 555.) ***Baier*** l. c. p. 57: „Inspiratio vero non nudam *assistentiam* aut *suggestionem* ad praecavendos errores, verum ipsam *conceptuum communicationem* aut *suggestionem* importat: prout amanuensi in calamum dictantur, quae is scribere debeat. Vid. beat. ***Musaei*** Introduct. P. II. Cap. II. §. III. n. IV. V. p. 246 seqq."

c) *suggestio* s. illuminatio, qua Deus s. Spiritus S. et rerum et verborum omnium conceptus conformes intellectui scribentium supernaturaliter communicavit. — Man unterschied daher

α) *inspiratio realis* s. suggestio rerum omnium; 2 Tim. 3, 16: πᾶσα γραφή u. a. Stellen.[2])

β) *inspiratio verbalis*, wofür man sich auch auf die angeführte Stelle berief (*Baier* l. c.[3])) und auf Matth. 10, 19 f. Marc. 13, 11. Luk. 12, 11 fg. 21, 13 fg. und 1 Cor. 2, 13. ***J. A. Ernesti*** aber suchte diese Lehre auch durch die Bemerkung zu begründen, dass keine Gedanken ohne Worte mitgetheilt werden können.

---

2) Abweichend und allerdings inconsequent erklärte ***G. Calixt*** in resp. contr. Mogunt. Th. LXXII: „Neque scriptura dicitur divina, quod singula, quae in ea continentur, divinae peculiari revelationi imputari oporteat, sed quod *praecipua*, sive *quae primario et per se respicit ac intendit* scriptura, nempe *quae redemtionem et salutem generis humani concernunt*, non nisi divinae illi peculiari revelationi debeantur." vgl. Th. LXXIV. und ***Plank***, Gesch. des Protest. Lehrbegr. Bd. 2. S. 97 ff. (über Luther).

3) „Quemadmodum enim scriptura s. ex vocum et literarum characteribus *scriptis* habet, quod est *scriptura*: ita quando scriptura *tota* [2 Tim. l. c.], *absolute*, *simpliciter* et absque ulla restrictione θεόπνευστος dicitur, — fatendum est, etiam conceptus vocum, quae literis exprimerentur, scriptoribus sacris inspiratos fuisse: quod prolixius probavit et ad objectiones dissentientium respondit B. ***Musaeus*** l. c. n. VII sqq. p. 250 sqq. Quod autem semper ita docuerit, clarissime ostendit in Tract. Quaest. de Syncret. et Script. l. I. Q. III. p. 319 sqq. Conf. Ausführliche Erklärung [der Jen. Theologen] Q. VI. p. 42 sqq. —" Doch scheint wirklich ***Musäus*** früher die Verbalinspiration bezweifelt zu haben. ***Quenstedt*** l. c. p. 73. berichtet aber darüber Folgendes: „Vide disquisitionem ***Musaei*** de Stylo N. T. observationibus Apologeticis M. ***Jacobi Grossii*** oppositam Anno 1641., in qua §. 36. ait, *Ad argumentum Grossii ab adversario responderi posse, quod nitatur hypothesi nondum concessa nec satis probata, scil. spiritum s. Apostolis non solum res, sed ipsa etiam verba inspirasse.* Item §. 39. *Sermonem Apostolorum non esse sermonem Dei quoad materiale, seu ipsa verba, sed quantum ad formale* scil. id, quod per sermonem revelatur. Confer der Jenaischen Theologen ausf. Erkl. Loc. I. de scriptura s. p. 31 sq., ubi idem D. ***Musaeus*** monet, *se hoc non ex sua sed ex antagonistae personam gerentis mente dixisse.*"

Anm. 3. Ansehen der Evangelisten Marcus und Lukas.

Marcus schrieb höchst wahrscheinlich sein Evangelium unter Einfluss und nach den Berichten des *Petrus*, den er begleitete: *Irenaeus* adv. Haeres. III. 1: *Μάρκος μαθητὴς καὶ ἑρμενευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγραφῶς ἡμῖν παρέδωκε*. *Tertull.* adv. Marc. IV. 5: „Eadem auctoritas ecclesiarum Apostolicarum caeteris quoque patrocinabitur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, *Johannis* dico et *Matthaei*, licet et *Marcus* quod edidit, *Petri* affirmetur, cujus interpres *Marcus*. Nam et *Lucae digestum Paulo* adscribere solent; capit (= potest) magistrorum videri, quae discipuli promulgarint." Vgl. noch *Papias* bei Euseb. H. E. V. 8. *Clem. Al.* bei dems. II. 15. und III. 39. *Orig.* bei dems. VI. 25. — *Lukas* stand in gleichem Verhältnisse zu *Paulus* nach *Iren.* III. 1., *Tertullianus* l. c. und c. 2. vgl. *Euseb.* H. E. III. 24, V. 8. — Vgl. *Hug*, Einl. in die Schrr. d. N. T. 2. Th. §. 28. u. §. 36 ff. u. *Guericke*, Gesammtgesch. d. N. Test. §. 15. S. 137 ff. u. §. 16. S. 159 ff.

§. 25.

Kanonische und apokryphische Schriften.

a) Von den kanonischen und apokryphischen Schriften des A. T. und über den Gebrauch desselben.

Die Glaubwürdigkeit (§. 23.) und mehr noch der göttliche Charakter der heiligen Schriften (§. 24.) begründet das *kanonische Ansehen* derselben, *nach welchem sie für uns Regel des Glaubens und Lebens sind* und daher auch beim öffentlichen Unterrichte allein als Erkenntnissgrund unserer Religion gebraucht werden dürfen. Doch enthalten viele unserer Ausgaben der heiligen Schrift nicht blos die Bücher, welchen dieses Ansehen zukommt, sondern am A. T. auch nach den *kanonischen* (βιβλία κανονικά, κανονιζόμενα) noch *apokryphische* (βιβλία ἀπόκρυφα od. βίβλοι ἀπόκρυφοι = גְּנוּזִים). Letztere sind solche, *welche nicht von Personen herrühren, denen erweislich ausserordentliche Offenbarung von Gott zu Theil wurde, und die daher auch nicht als Norm des Glaubens und Lebens öffentlich gebraucht werden können*, so manche

nützliche Belehrungen sie, als von frommen Männern verfasst, auch enthalten mögen (*Josephus* cont. Apion. I. 8. *Hieron.* Praefatt. in Judith et Tobiam). Die *Römisch-katholische* Kirche dagegen hat nach dem Vorgange der Concilien zu Hippo 393. Carthago 397., des B. Innocentius I. (405) Ep. ad Exuperium, der Synode zu Rom unter Gelasius 494. die Apokryphen des A. T. ebenfalls für *heilige* und *kanonische* Schriften erklärt (Decreta Concil. Trident. Sess. IV.), ohne jedoch dieses mit der eigenen Lehre von der wahren Tradition und ihren Merkmalen unvereinbare Verfahren rechtfertigen zu können. Da nun das Neue Testament auf das Alte sich gründet und das Christenthum durch die Religion des A. T. nicht allein angekündigt, sondern auch vorbereitet worden ist; so erhellt, wie nothwendig auch für uns der *Gebrauch des alttestamentlichen Kanons* sei, nicht blos in *historischer* und *exegetischer*, sondern auch in *dogmatischer* Hinsicht, so wenig auch beide Haushaltungen (*οἰκονομίαι*) des göttlichen Erziehers der Menschen verwechselt und vermischt werden dürfen, die vorbereitende und die vollkommene (Gal. 3. und 4. vgl. §. 7.). — Vornämlich sind die *Weissagungen* des A. T. kennen zu lernen, weil das N. T. entweder ihre Erfüllung nachweist, oder sie, als noch zu erfüllende, erneuert und deutlicher ausspricht (§. 5. Anm. 5 f.).

Anm. Der Kanon der *Palästinensischen* Juden wich von dem der *Aegyptischen* in Hinsicht auf die Zahl und den Inhalt der Bücher, welche wir im A. T. haben, nicht ab, aber dem Aegyptischen in der Alexandrinischen Uebersetzung wurden dann noch die Bücher, wenn auch nicht als göttliche, hinzugefügt, welche wir unter dem Namen der *Apokryphen* haben. *Josephus* a. St., der sie gleich nach den kanonischen erwähnt, sagt von ihnen: „von Artaxerxes bis auf seine Zeiten sei zwar auch alles beschrieben worden, werde aber nicht *für ebenso glaubwürdig* gehalten, als was vordem geschrieben worden, weil die Folge der Propheten nicht ganz zuverlässig sey (*πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν*).“ Aehnlich gibt *Hieronymus* das Urtheil der *Hebräer* an in Praefat. in Judith: „Apud Hebraeos *Judith* inter *hagiographa* legitur, *cujus auctoritas* ad roboranda ea, quae in contentionem

veniunt, *minus idonea judicatur.*" — Vgl. Praef. in Tobiam: „Librum utique *Tobiae,* quem Hebraei de catalogo *divinarum scripturarum* secantes his, quae hagiographa [1]) memorant, manciparunt." Der Kanon der Palästinensischen Juden ging zuerst zu den Christen über, aber auch schon früh (im 2. Jahrhundert) und begreiflichermassen sammt der Alexandrinischen Uebersetzung die Apokryphen. Doch wurden sie bald auch wiederholt an die Unzugehörigkeit derselben zu den alttestamentlichen Schriften erinnert, indem nach dem Vorgange des B. *Melito* v. Sardes (um 172) auch *Origenes* ein Verzeichniss der von den Juden in Palästina zum Kanon gezählten 22 Bücher *(βίβλοι ἐνδιάθηκοι)* herausgab, vgl. Euseb. H. E. VI. 25. und (über Melito) IV. 26., obwohl er sonst, wie andere Kirchenlehrer, auch von den Apokryphen mannichfaltigen Gebrauch macht. Besonders wichtig ist die Erklärung des *Hieronymus* in s. *Prologus Galeatus*: „Hic prologus, scripturarum quasi galeatum principium, omnibus libris, quos de Hebraeo vertimus in Latinum, convenire potest, ut scire valeas, quidquid extra hos est, inter *Apocrypha* esse ponendum. Igitur *Sapientia,* quae vulgo Salomonis inscribitur, et *Jesu filii Sirach* liber et *Judith* et *Tobias* et *Pastor non sunt in Canone. Maccabaeorum primum librum* Hebraicum reperi, *secundus* Graecus est, ut ex ipsa quoque phrasi probari potest." Vgl. *Praefat. in libros Salom.*: „Sicut ergo *Judith* et *Tobiae* et *Maccabaeorum libros* legit quidem ecclesia, sed eos *inter canonicas scripturas non recipit:* „sic et haec duo volumina (*Ecclesiasticum et Sapientiam*) legat *ad aedificationem* plebis, *non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam.*" Eben so schlossen dieselben aus dem Kanon aus *Athanasius*, *Gregorius* Nazianz., *Epiphanius*, der 59. *Kanon* des Concilium zu Laodicaea c. 364., *Cyrillus* v. Jerus. Catech. 4., *Hilarius* v. Poitiers, und *Ruffinus* in Expositione Symboli Apost. sagt nach Aufzählung der kanonischen Schriften des A. T.: „Haec sunt, quae Patres intra Canonem concluserunt *et ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt;* sciendum tamen est, quod et alii libri sunt, qui *non* sunt *canonici,* sed *ecclesiastici* a majoribus appellati," und nachdem er sie genannt hat, setzt er hinzu: „quae omnia *legi quidem in ecclesia* voluerunt, non tamen proferri *ad auctoritatem* ex his *fidei confirmandam.*" Eben so äussert sich der Röm. B. *Gregorius* I. Expos. moral. in Jobum

1) In beiden Stellen liest *Martianay* nach einer alten Handschrift *Apokrypha* für *Hagiographa,* gewiss aber nicht richtig, obgleich die, welche Hieronymus Hagiographa nennt, offenbar unsere Apokrypha sind, die hier als Anhang der dritten Sammlung des A. T. Kanons (der Hagiographa) erscheinen. Doch stimmt ihm auch *Keil* bei, Lehrb. d. hist. krit. Einl. §. 217. S. 691.

(c. 29.) l. XIX. c. 13. Vgl. m. Schrift: Bek. der ev. K. im Verh. zu dem der Röm. u. s. w. S. 83 ff.

Doch blieb anderwärts in der Abendländischen Kirche der Gebrauch der Apokryphen. *Augustinus* de doctrina chr. II, 8. macht kaum einen Unterschied zwischen kanonischen und apokryphischen BB. des A. T.; er gesteht nur, dass diese von Einigen nicht angenommen wurden, und ermässigt den Gebrauch derselben, u. cont. Gaudent. II, 23, wo er anerkennt, dass z. B. die Bücher der Maccabäer von den Juden den Schriften nicht gleichgeachtet würden, für welche der Herr Luc. 24, 44. gezeugt habe, stimmt er mit dem allgemeinkirchlichen Urtheil im Wesentlichen überein, wenn er hinzusetzt: sed (scriptura Maccabaeorum) recepta est ab ecclesia *non inutiliter,* si *sobrie* legatur vel audiatur, maxime propter illos Maccabaeos, qui pro Dei lege sicut veri martyres a persecutoribus tam indigna atque horrenda perpessi sunt. Unter seinem Einflusse hatte das Concilium zu Hippo Regius a. 393. die apokryphischen Bücher ausdrücklich den kanonischen zugezählt und gleichgeordnet und diesen Beschluss bestätigten die Concilien zu Karthago im Jahre 397. und 419. Als die Afrikanische Kirche die jenseits des Meers (die Römische) zu Rathe zog, um ihre Bestätigung einzuholen, sprach sich *Innocentius* I. in Epist. ad Exuperium (405) gleichstimmig aus und auch die Synode zu Rom unter *Gelasius* (494) — deren Acten aber verdächtig sind — bestätigte jenes Urtheil. Allmählig ward nun das richtige Urtheil der ältern Kirche über die apokryphischen Bücher vergessen, sie wurden, je weiter herab je mehr, den kanonischen gleich gestellt und gebraucht. Doch hat sich das altkirchliche Urtheil in vielen Zeugnissen berühmter Lehrer bis unmittelbar vor Eröffnung der Synode in Trient ausgesprochen, von denen besonders bemerkenswerth sind *Nicolaus* v. Lyra und Luthers Gegner *Cajetan;* vgl. *Ph. Fr. Keerl,* die Apokryphen des A. T. (Leipz. 1852.) S. 139 ff. und *Keil,* Lehrb. d. hist. krit. Einl §. 220. — Das *Trienter Concil* schrieb dessenungeachtet — wiewohl nach *P. Sarpi* Hist. del Concilio Trident. l. II. p. 157. 159. ed. Genev. 1660. u. *Palavicini* Hist. Concilii Trid. l. VI. einige Zeit von mehrern einsichtsvollen Beisitzern dagegen gestritten wurde — Sess. IV. decr. I. auch den Apokryphen des A. T. göttliches Ansehn zu und indem es, *gar keinen* Unterschied derselben von den kanonischen anerkennend, das Anathem über Alle aussprach (s. das Decret oben §. 19. Anm. C.), welche das Urtheil der alten apostolischen Kirche wieder geltend machten und festhalten, belegte es in Wahrheit diese selbst mit seinem Fluche. Ueber die Motive dieses Widerspruchs mit dem eignen Urtheil über die Merkmale der wahren Tradition s. oben §. 21. u. vgl. *Salig,* Historie des Trident. Conciliums 1. Th. S. 391 ff., *Marheinecke,* System des Katholicismus

Bd. II. S. 231 f. und *Keerl* a. Schr. S. 151 ff. — Doch ist anzuerkennen, dass, wie ein Theil der Väter zu Trient, so noch immer einzelne katholische Theologen die Apokryphen als *deuterokanonische* Schriften von den *protokanonischen* unterscheiden, obwohl diese Unterscheidung in der Anwendung sich nur erst bei wenigen nachweisen lässt, wie bei *Jahn,* Einl. 1. Th. S. 140 ff. und von Seiten der streng gesinnten römisch-kathol. Theologen Widerspruch findet; vgl. *Keil* a. Schr. §. 221.

Die *protestantischen Kirchen* erkennen den Apokryphen kein verbindendes Ansehen zu, doch hat die *Lutherische* Kirche diess, abgesehen von der Ueberschrift in Luthers Bibel-Uebersetzung, mehr durch die Praxis ausgesprochen, vgl. Apol. IX. p. 224. und III. 117.[2]), die *reformirte* dagegen sich öfter ausdrücklich darüber erklärt, z. B. *Conf. Helv.* cap. I.: „Interim nihil dissimulamus, quosdam V. T. libros a Veteribus nuncupatos esse Apocryphos, ab aliis Ecclesiasticos, utpote quos in Ecclesiis legi voluerunt quidem, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Sicuti et Augustinus (de Civ. D. XVIII. 38.) commemorat, in libris Regum adduci Prophetarum quorundam nomina et libros, sed addit, hos non esse in Canone, ac sufficere ad pietatem eos libros, quos habemus." *Conf. Gallicana* §. IV: „Hos libros (sie sind vorher namentlich aufgezählt) agnoscimus esse *Canonicos* i. e. ut fidei nostrae normam et regulam habeamus, idque non tantum ex communi Ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca spiritus sancti persuasione: quo suggerente docemur illos ab aliis libris *Ecclesiasticis* discernere, qui, ut sint utiles, non sunt tamen ejusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus. Ps. 12, 7. et 19, 8." *Conf. Belg.* art. VI: „Differentiam porro constituimus inter libros hosce sacros et *Apocryphos,* qui sunt — — — —: quos quidem Ecclesia legere et ex iis documenta de rebus cum libris Canonicis consentientibus desumere potest. At nequaquam ea ipsorum vis et autoritas est, ut ex ullo testimonio ipsorum aliquod dogma de fide aut Religione Christiana certo constitui possit: tantum abest, ut divinorum illorum librorum auctoritatem imminuere valeant."

§. 26.

Fortsetzung.

b) Von den kanonischen Schriften des N. T.

Die nächste und Hauptquelle für uns, die wir im Neuen Bunde stehen, ist der *neutestamentliche Kanon;*

2) s. *Bretschneider,* Handb. I. Th. S. 222. (§. 35.) u. *Beste,* Luthers Glaubenslehre §. 8.

ja das A. T. kann nach seinem Zwecke und seinen Beziehungen nicht einmal hinlänglich verstanden und richtig beurtheilt werden ohne das Neue, welches uns den Retter und die Erlösung kennen lehrt, darauf jenes durchweg hinweist und führt (Gal. 3, 24. vgl. 2 Cor. 3, 14 ff.). Wir finden im N. T. *historische* (die 4 Evangelien und die Ap. Geschichte), *didaktische Bücher* (die Briefe der Apostel) und ein *prophetisches* (die Offenbarung Johannis). Obgleich gegen die Aechtheit nur sehr weniger Schriften dieser Sammlung gewichtige Zweifel sind erhoben worden, so werden wir uns dennoch, um der Sicherheit willen, bei der Darstellung der Glaubenslehren zunächst an die *Homologumena* — deren Aechtheit allgemein anerkannt worden ist — halten und die kanonischen Schriften zweiten Ranges, die *Antilegomena* — deren Aechtheit mit mehr oder weniger Recht bestritten worden ist: 2. und 3. Joh., 2. Pet., Brr. Jacobi, Judä, an die Hebräer und Offenbarung Johannis — mehr zur Erläuterung gebrauchen und kein Dogma als sicher anerkennen, welches nicht auch in den allgemein als ächt anerkannten Schriften des N. T. begründet ist.

§. 27.

Dogmatische Lehre von den Eigenschaften der heiligen Schrift.

(Affectiones s. attributa scripturae s.)

Aus der Aechtheit, Unverfälschtheit, Glaubwürdigkeit und dem göttlichen Ursprunge der heiligen Schrift folgen Eigenschaften, welche keiner anderen, blos menschlichen, Schrift zukommen, nämlich 1) *Untrüglichkeit* (Infallibilitas) und 2) Unentbehrlichkeit oder *Nothwendigkeit* und somit die *Allgemeinheit* ihres Nutzens wie ihres Gebrauchs (necessitas et universalitas). Die Theorie der dogmatischen Schule hierüber ist völlig der Schrift selbst angemessen.

H. Schmid, die Dogm. d. ev. luth. K. §. 7 ff. — Unter den älteren Theoll. vornäml. *Calixt.* disp. IV. und XII. de script. s. und de ecclesia — treffliche Begründung der Grundsätze der evang. Kirche.

Anmerkung.

A. — Mit der *Infallibilität*, welche nicht den *Concilien* oder einem *geistlichen Oberhaupte* der Kirche zugeschrieben werden kann, werden der heiligen Schrift zugeeignet

a) *unbedingte Wahrheit* „divina veritas" *Calov.* I. p. 462. vgl. *Doederlein* I. p. 179. Doch ist der Kanon: *sensus hermeneutice verus est etiam dogmatice verus* auf die wirklichen Aussprüche göttlicher Offenbarung und ihrer Organe in der Schrift zu beschränken und nicht auf alle in der Schrift redende und handelnde Personen überhaupt auszudehnen.

b) *das bestimmende Ansehn* „auctoritas normativa." Durch Anerkennung dieser Eigenschaft tritt die Evangelische Kirche (vgl. §. 19.) sowohl der *Römisch-katholischen* als den *Mystikern* und *Naturalisten* entgegen. Daraus folgt für streitige Fälle

c) das *entscheidende* oder *richterliche Ansehn*, „auctoritas judicialis." — Wenn Römisch-Katholische einwandten: *Judex debet esse praesens*, so war die Antwort der Evangelischen richtig: *Scriptura s. est praesens.* Man gebrauchte ehedem hier gern die richtigen Sätze: *Deus s. Spiritus s. judicat αὐθεντικῶς, scriptura s. judicat κανονικῶς, Ecclesia judicat διακονικῶς.*

B. — Die *Necessitas et Universalitas scripturae* behauptet die Evangelische Kirche gleichfalls gegen die genannten Gegner (vgl. mit §. 19. die Praef. zu Catech. maj., die Erklär. des 3. Artik. und Form. Conc. II. p. 659.) — und diess in Uebereinstimmung mit der alten Kirche und erleuchteten Christen aller Jahrhunderte auch in der Römischen. Man sehe

Chr. W. Fr. Walch, Kritische Untersuchung vom Gebrauch der heil. Schrift in den ersten drei Jahrhunderten. Lpz. 1779. 8 [1]. — *Hegelmaier*, Geschichte des Bibelverbots. Ulm 1783. 8. — *Onymus*, Entwurf zu einer Geschichte des Bibellesens. Würzb. 1786. 8. — *Corodi*, Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion 1. Heft S. 160 ff. — *Leander van Ess*, Auszüge aus den heil. Vätern und andern Lehrern der kathol. Kirche über das nothwendige und nützliche Bibellesen, zur Auf-

---

1) Namentlich auch gerichtet gegen *G. E. Lessing* (vgl. dessen *theolog. Nachlass* Berl. 1784. 8.), welcher in seinen Streitigkeiten mit Pastor *Götz* in Hamburg öfters die unbegründete Behauptung ausgesprochen hatte, dass man in den ersten christlichen Jahrhunderten die Bücher des N. T. gar nicht als Erkenntnissquelle oder Norm des Glaubens und Lebens gebraucht habe, sondern blos die *regula fidei* und *traditio ecclesiastica*.

munterung für Katholiken. Lpz. (1808.) 1816. 8. u. *dess.* Der *h. Chrysostomus* od. die Stimme der kath. K. über das nützl., heils. u. erbaul. Bibellesen — Darmst. 1824. 8. — *Johannes Gossner, die heil. Schrift, das Buch für alle Menschen,* oder unwidersprechlicher Beweis aus dem einstimmigen Zeugnisse der Kirchenväter aller chr. Jahrhunderte, dass das Bibellesen für alle Menschen, ohne Unterschied des Standes, der Religion u. s. w. die heiligste Pflicht und eben so nützlich als unentbehrlich sey. Lpz. 1824. 8. Dr. *Dav. Erdmann,* Ueber Bibellesen u. Hausgottesdienst in d. alten Kirche. Berl. 1855. 4.

Zuerst erklärte sich gegen die allgemeine Lesung der heiligen Schrift *Gregorius* VII. (✝ 1085.) [2]), nach ihm *Innocentius* III. (1194—1216) und darauf vorzüglich a. 1229 das *Concilium Tolosanum* (unter Gregorius IX.), dessen 12ter Kanon lautet: „Prohibemus, ne libros V. T. aut N. laicis permittatur habere, nisi forte Psalterium vel Breviarium pro divinis officiis ac Horas Beatae Virginis aliquis ex devotione habere velit; sed, ne praemissos libros habeant *in vulgari translatione,* arctissime inhibemus." Die Synode zu *Beziers* im Jahre 1233 wiederholte diesen Kanon, eine S. zu *Tarragona* in Catalonien 1234 befahl ihre Verbrennung und eine andere zu *Beziers* im Jahre 1246 beschloss sogar, dass die Laien auch keine theologischen Bücher in der Lateinischen, und in der Landessprache weder sie noch die Geistlichen haben sollten. [3]) Als *Joh. Wiclef* 1380 die Bibel ins Englische zu übersetzen begann, so wurde dieses Unternehmen als ketzerisch angegriffen und eine Synode zu *Oxford* im Jahre 1408 verbot: „ne quis *textum aliquem* ex scriptura transferat in linguam Anglicanam, nisi a Dioecesano vel Concilio provinciali translatio approbata sit." Dennoch erschienen bei dem immer allgemeinern und dringendern Verlangen nach dem Worte Gottes allein in Deutschland vom Jahre 1462 an mehr denn 14 gedruckte Uebersetzungen der heiligen Schrift, doch am liebsten stillte unser Volk seinen Durst an der Uebersetzung *Luthers,* der 1517 zuerst die Busspsalmen, im Jahre 1522 das ganze N. T. und endlich 1534 die ganze heilige Schrift in der Uebersetzung herausgab. Gegen das allgemeine Ur-

---

2) Vgl. *Olaus Magnus,* Hist. Lib. XVI. c. 39: „Gregorius VII. *Vratislao* (Böhmischen Herzoge) scripsit (2. Jan. 1080) ac prohibuit, ne, ut optavit, scriptura s. verteretur in linguam vulgarem; quoniam tam secreta majestas est in ea, ut difficulter translatae sensus secretorum Dei poterit in ea postmodum deprehendi; immo nunquam devotior fieret populus, quando sciens facilitatem in contemtum verteret quod in reverentia consueverat admirari et jam in cerevisiaria taberna irrisorie decantatur." Den Brief Gregor's selbst geben Harduinus, Acta Conciliorum 1. VI. p. 1435. und aus ihm *Hegelmaier,* Geschichte des Bibelverbots. S. 117 f.

3) „Cap. XXXVI. de Libris theologicis non tenendis etiam a Laicis in latino et neque ab ipsis neque a Clericis in vulgari."

theil wagte die Katholische Kirche damals nicht zu sprechen; um die „ketzerische“ Bibel aus den Händen der Katholiken zu entfernen, übersetzten selbst mehrere katholische Theologen die heilige Schrift: ***Hieron. Emser*** (1527) das N. T. (Luthern sehr nachahmend) und ***J. Dietenberger*** (1533), ***J. Eck, Casp. Uhlenberg*** u. A. die ganze Bibel, — und der ***Kirchenrath zu Trient*** verbot auch den Gebrauch der heiligen Schrift nicht, sondern begnügte sich (Sess. IV. Decr. I. „de Editione et usu sacrorum librorum“ — die WW. s. oben §. 19. Anm.) damit, die ***Vulgata*** für ***authentisch*** und ***allein anwendbar*** zu erklären. — Doch fügte ***Pius*** IV. den Decreten des Tridentinischen Concils eine regula indicis librorum prohibitorum hinzu, in deren Vorrede, regula III. und IV.[4]), das Lesen der heiligen Schrift in irgend einer Uebersetzung nur denen verstattet wurde, denen der Bischof oder der Inquisitor die Approbation geben würde, welche Erlaubniss später noch mehr beschränkt wurde[5]), s. ***S. S. Oecumenicum Concilium***

---

4) „Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri; hac in parte judicio Episcopi s. Inquisitoris stetur, ut cum consilio parochi vel Confessarii Bibliorum a catholicis auctoribus versorum lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerunt ex hujusmodi lectione non damnum, sed fidei atque pietatis augmentum capere posse; *quam facultatem in scriptis habeant.* Qui autem *absque tali facultate* ea *legere* s. *habere* praesumserit, nisi prius Bibliis Ordinario redditis, *peccatorum absolutionem percipere non possit.* Regulares vero non, nisi facultate a Praelatis suis habita, ea legere aut emere possint.“

5) z. B. durch die *Observatio circa Quartam Regulam* (von *Clemens* VIII., welcher jene Regeln durch eine Bulle vom 17. Oct. 1595 bestätigte): „Animadvertendum est circa supra scriptam quartam Regulam Indicis fel. rec. Pii Papae IV., nullam per hanc impressionem et editionem de novo tribui facultatem Episcopis vel Inquisitoribus aut Regularium Superioribus concedendi licentiam emendi, legendi aut retinendi Biblia, vulgari lingua edita, *cum hactenus mandato et usu sanctae romanae et universalis Inquisitionis sublata eis fuerit facultas concedendi hujusmodi licentias legendi vel retinendi Biblia vulgaria, aut alias s. scripturae tam novi quam veteris Testamenti partes, quavis vulgari lingua editas; ac insuper summaria et compendia etiam historica eorundem Bibliorum, seu librorum s. scripturae, quocunque vulgari idiomate conscripta,* quod quidem inviolate servandum est.“ In Wirklichkeit hob sie *Gregor* XV. in einer Bulle vom 30. Dec. 1622 (durch welche er jene Regeln Pius IV. auch *bestätigen* wollte) auf: „Nos providere volentes motu proprio et ex certa scientia ac matura deliberatione nostris, deque apostolicae potestatis plenitudine omnes et singulas licentias legendi et habendi libros quoscunque ob haeresin vel falsi dogmatis suspicionem *vel alias quomodolibet prohibitos,* quibuscunque personis cujuscunque gradus et conditionis exsistentibus, etiam per literas apostolicas, ad tempus, seu ad vitam et aliter quomodocunque et ex quacunque causa, tam per literas in forma Brevis, quam aliter quomodocunque a nobis s. praedecessoribus nostris romanis Pontificibus s. ab habentibus a nobis vel ab eis *facultatem et auctoritatem concessas,* earum tenorem praesentibus pro expressis habentes, *tenore praesentium revoca-*

Tridentinum et rel. cum Annotatt. D. Card. de Luca. Colon. 1722. 4. Die Erklärungen der bedeutendsten Gegner der Uebersetzungen der heiligen Schrift in die Landessprache aus dem 16. bis über die Mitte des 17. Jahrhunderts sind gesammelt in: Collectio quorundam gravium autorum, qui ex professo vel ex occasione S. S. aut divinorum officiorum in vulgarem linguam translationes damnarunt — una cum decretis summi Pontificis et Cleri Gallicani et rel. edita Lutet. Paris. 1661. 4. vgl. *Le Maire,* Sanctuarium occlusum s. de bibliorum prohibitione in ling. vernacula. Herbip. 1662. ed. 2. 1713. und *Kortholt,* de lectione bibliorum in lingua vulgo cognita. 1692. 4.

Im Jahre 1713 erliess *Clemens* XI. die Bulle *Unigenitus* gegen *Paschasius Quesnel,* welcher zu Paris 1687 und dann zu Brüssel 1702 in 8 Octavbänden eine Französische Uebersetzung des N. T. mit moralischen Anmerkungen (Le Nouveau Testament — avec des reflexions morales sur chaque verset par le pére Q.) herausgegeben hatte. Es waren daraus auf Eingeben der Jesuiten 101 Sätze gezogen, welche der Papst *verdammte,* und von ihnen lautete Propositio 80: „*Lectio sacrae scripturae est pro omnibus.*" 81: „*Obscuritas sancti verbi Dei non est Laicis ratio dispensandi se ipsos ab ejus lectione.*" 84: „*Abripere e Christianorum manibus Novum Testamentum s. eis illud clausum tenere, auferendo eis modum illud intelligendi, est illis Christi os obturare.*" 85: „*Interdicere Christianis lectionem sacrae scripturae, praesertim Evangelii, est interdicere usum luminis filiis lucis et facere, ut patiantur speciem quandam excommunicationis.*" — Jedoch erhob sich ein grosser Kampf gegen diese Bulle. Später galten freiere Grundsätze; *Benedict* XIII. konnte sie auf der Lateran-Synode 1725 noch nicht geltend machen (s. *Weismann,* Memorabilia H. E. T. II. p. 34), desto mehr wurden sie unter *Pius* VI. herrschend durch die grossen Fürsten Oesterreichs, *Maria Theresia* u *Joseph* II. — In diesem Jahrhunderte, als die *Bibelgesellschaften* selbst in der Katholischen Kirche viel Theilnahme fanden, wie in der Griechischen, dämmerte die Hoffnung auf, dass die getrennten christlichen Hauptpartheien sich an der gemeinschaftlichen Quelle des Glaubens einander nähern würden. Die Hoffnung wurde etwas gestört, als *Pius* VII. in s. Breve vom 29. Jun. 1816 an den Erzbischof von Gnesen und in dem vom 3. Sept. desselben Jahres an den Erzbischof von Mohilew das Lesen der heiligen Schrift in der (obgleich unter Approbation *Clemens* VIII. 1599 zu Krakow heraus-

---

mus, cassamus et annullamus ac pro revocatis, cassatis et annullatis haberi nullique in posterum suffragari; quin immo libros, per licentias hujusmodi permissos, legentes aut habentes poenas in sacris Canonibus, Constitutionibus apostolicis et Indicibus librorum prohibitorum contentas incurrere volumus et declaramus."

gegebenen) Polnischen Uebersetzung verbot. Allein wenn auch die Gesinnungen seines Nachfolgers *Leo* XII. der Bibelsache bekanntlich nicht günstiger waren (m. s. seine *Epistola encyclica,* Rom. d. 3. Maji 1824.), so schien doch der Fortgang der Bibelverbreitung durch die *Gebrüder van Ess*, *Gossner* u. A. so wie viele laute Stimmen aus der Katholischen Kirche Bürgschaft zu geben, dass in ihr bereits das Wort Gottes mehr gekannt sei und beachtet werde, als Menschensatzung. Vgl. Die Bibel, nicht, wie Viele wollen, ein Buch für Priester nur, sondern auch für Fürst und Volk. Von einem nicht röm. sondern christ-katholischen Priester. Bresl. Lpz. Frkf. Münch. Wien 1818. 8. — Mit welchen Bedingungen ist die Bibel ein Lehr- und Lese-Buch für Prediger und Volk? z. Wiedergeb. d. allg. chr. Gl. München 1818. 8. — *Oberthür,* Ansichten, besond. v. Bibelgesellschaften und dem durch sie beförd. Bibellesen. Sulzb. 1823. 8. — Kritisches Journal f. d. katholische Deutschl. 4. Bd. 1. Heft (Rotweil 1823. 8.). — Unter den jüngsten Päpsten, *Pius* VIII. (1829), *Gregor* XVI (1831) und *Pius* IX. (1846) hat der letzte die Grundsätze seiner Kirche am Entschiedensten ausgesprochen u. schon in s. Encycl. v. 9. Nov. 1846. nicht nur die *Bibelgesellschaften* gleich heimlicher Sectirerei u. naturrechtswidrigem Communismus verdammt, sondern auch Alle, welche die von Gott selbst (in der Röm. Kirche) aufgestellte *lebendige Auctorität* nicht anerkennen, *die den wahren und richtigen Sinn seiner Offenbarung lehren,* bekräftigen *und alle Streitigkeiten in Sachen des Glaubens u. der Sittlichkeit* durch ein *unfehlbares Urtheil* schlichten solle.

Beklagenswerth ist es, dass in neuern Zeiten sich mehrere Evangelische Theologen von dem Glauben und Princip der Reformatoren so weit verirrt haben, dass sie die allgemeine Lesung der heiligen Schrift entweder ganz missbilligten oder doch sehr beschränkt wissen wollten: nach *Lessing,* theol. Nachlass: Axiomata. Wolfenb. 1778. — *J. G. Becker,* tract. ad quaestionem, utrum lectio literarum ss. omnibus omnino Christianis, maxime imperitae multitudini, valde sit commendanda. Rostochii 1793. 4. — *Voigtländer,* die Bibel kein Erbauungsbuch — im Predigerjournal für Sachsen 1809 November. — Untersuchung, ob die Bibel in unsern Zeiten als ein Volksbuch zu empfehlen sey? Eisenach 1816. 8. vgl. *Voeckler,* de eo, an bene actum sit, scripta V. et N. T. omnia ac singula cum imperitorum multitudine communicandi. Lips. 1823. 8.

Ueber und gegen Bibel-Auszüge statt der ganzen heiligen Schrift s. das „*Vorwort (Heubners) über die Vertauschung der ganzen Bibel mit Bibel-Auszügen*“ zu den „Rechnungen der Bibel-Gesellschaft in Wittenberg auf die Jahre 1824—26.“ 32 SS. 8. Wittenb. 1827.

Die Evangelischen Theologen beweisen die *Universalitas* Scripturae s., indem sie ihr folgende Eigenschaften zuerkennen:

a) *Deutlichkeit,* „perspicuitas," nicht eine *absolute,* aber eine *relative* = perspicuitas *finalis* [6]). Die *Römische Kirche* behauptet, bei der Dunkelheit der heiligen Schrift (Matth. 13, 13. und 2 Pet. 3, 16?), die Nothwendigkeit eines *authentischen Auslegers,* den sie theils in der *traditio ecclesiastica,* theils in einem besonders erleuchteten, untrüglichen Kirchenvorstande findet (vgl. §. 13.). — Einen andern Gegensatz bilden die *Schwärmer,* welche die Nothwendigkeit eines *innern Lichts* oder neuer *Offenbarung* zum Verständniss der heiligen Schrift behaupten und sich derselben rühmen.

b) *Zureichenheit,* „sufficientia," auch „Plenitudo" und „perfectio *finalis.*" Das Verbum Dei ἔγγραφον bedarf nicht der Ergänzung des „Verbum Dei ἄγραφον" in der *Tradition* (§. 19. Anm. C.) oder *neuer Offenbarungen* oder menschlicher Zuthat irgend welcher Art (§. 14. Anm. 1. und §. 19. Anm. A. B.).

c) *Wirksamkeit,* „efficacitas S. S." Joh. 7, 16 fg. 8, 31 fg. — Man nennt diess auch das *Zeugniss des heiligen Geistes* („testimonium Sp. s.") für den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift; „ultima ratio, sub qua et propter quam *fide divina* et infallibili credimus, verbum Dei esse verbum Dei, est *ipsa intrinseca* (? interna) *vis et efficacia verbi divini et Spiritus* s. in scriptura loquentis *testificatio et obsignatio,*" *Quenst.* Syst. I. p. 140. vgl. *Buddeus,* Institutt. theol. dogm. p. 107 sqq.

§. 28.

Von der richtigen Erklärung der heiligen Schrift und den Beweis-Stellen (Dicta probantia).

Der rechte Gebrauch der heiligen Schrift zur Darstellung und Begründung der christlichen Glaubenslehren ist bedingt durch *richtige Erklärung* derselben oder durch *Ermittelung und Darstellung des wahren Sinnes, welchen die h. Schriftsteller mit ihren Worten verbunden haben.* Wenn als richtige Erklärungsweise nur die *grammatisch-historische* gelten kann, welche den Sinn ermittelt, der

---

6) Vgl. *Quenstedt,* Systema I. p. 216., wo er bemerkt, dass die Unsrigen mit der Behauptung der Deutlichkeit der heil. Schrift nicht sagen wollen, Laicos scripturae lectione instructos de gravissimis quibuscunque quaestionibus judicium ferre, *sed praecipua ac fundamentalia fidei capita et vitae regulas ex scriptura petere debere.*

1) dem eigenthümlichen Sprachgebrauche, 2) dem nähern und fernern Zusammenhange der Theile einer Schrift und 3) dem eigenthümlichen Geiste des Verfassers überhaupt und der zu erklärenden Schrift insbesondere entspricht; so folgt, dass nur eine solche grammatisch-historische Erklärung den wahren und vollen Sinn der *heiligen Schrift* ermitteln kann, welche nicht unter dem Einflusse eines dieser fremden Princips und welche unter der Leitung des heil. Geistes geübt wird, von dem die heiligen Männer Gottes getrieben wurden (1 Cor. 2, 9—16; 2 Cor. 3, 14 ff. vgl. 2 Pet. 1, 20 fg.). Und obwohl der Sinn einer jeden Stelle nicht ein mehrfacher, sondern nur *Einer* seyn kann, so ist er doch für die Leser und Erklärer ein nach Massgabe ihres Fortschritts in der Entwickelung ihres Lebens in Christo und ihres dadurch bedingten tiefern Eindringens in die unerschöpfliche Fülle der im Worte Gottes enthaltenen Wahrheit *wachsender* Sinn und fortgehender Entwickelung fähig (1 Cor. 13, 9 ff. Ephes. 4, 13 ff. vgl. 3, 13 ff.). Die sicherste Norm zur Prüfung der Richtigkeit der Erklärung ist die *Analogie der Schrift,* sowohl die *besondere,* eines jeden einzelnen Buchs, als die *allgemeine*, die ihrem Inhalte nach mit der *Analogie des Glaubens* identisch und daher in der alten wie in der erneuerten Kirche eben so als hermeneutischer wie als dogmatischer Kanon betrachtet worden ist (§. 16.). — Die Stellen, worin die einzelnen Lehren enthalten und woraus sie herzuleiten sind, heissen *Beweisstellen* (dicta probantia), von denen *einige* die Lehren mit deutlichen Worten enthalten (*diserte, κατὰ τὸ ῥητόν*), z. B. Röm. 3, 28 — „der Mensch wird durch den Glauben, nicht durch seine Werke gerechtfertigt" —, *andere* nach dem Sinne des Schriftstellers oder so, dass sie daraus gefolgert werden können und müssen (*implicite, κατὰ τὴν διάνοιαν* sc. scriptoris), z. B. Gal. 1, 1 — „Jesus Christus ist seinem Wesen nach über alle Menschen erhaben" —. Diejenigen Stellen, in welchen eine Lehre oder ein besonderer Theil derselben *absichtlich* und vor anderen *ausführlich* behandelt wird, heissen

classische (loca classica oder primaria, auch sedes doctrinarum). — Auch das *Leben* und *Vorbild* der in der heiligen Schrift geschilderten heiligen Personen, als Ausdruck des christlichen Glaubens und lebendige Offenbarung göttlicher Gedanken, Gesinnungen und Rathschlüsse, darf und soll als Beweis gebraucht werden; *insbesondere hat sich in der Person und dem Leben des Sohnes Gottes auf Erden sowohl das Wesen und Leben Gottes, als des Menschen wahres Wesen und seine Bestimmung, so wie der vordem verborgene Rathschluss Gottes zur Erlösung der Welt offenbart.* Wie daher *Christus* der Schlussstein der göttlichen Heilsanstalten ist, so ist in seinem Wort und Wesen und Werke auch der Schlüssel zur Eröffnung des Verständnisses der göttlichen Offenbarungen gegeben (§. 18.).

Anm. 1. Mancherlei Missverständnisse und Missgriffe theoretischer und praktischer Hermeneuten alter und neuer Zeit haben den an sich richtigen hermeneutischen Grundsatz der *analogia fidei*, richtiger *scripturae*, verdächtigt, obwohl er seinem Wesen nach bei der Erklärung jeder andern Schrift gilt. Doch ist er in neuerer Zeit von angesehenen Theologen wieder anerkannt worden. Vgl. schon *de Wette*, bibl. Dogm, §. 55. a., welcher bemerkt, dass er „recht verstanden und vorsichtig angewendet richtig sey," besond. *Twesten*, Vorlesungen §. 30. S. 446 ff. und *Nitzsch*, System §. 45. *Augustin's* „regula pietatis" (de praedest. et grat. c. 1.), welche alles *Gottes würdig* zu erklären gebot, kann allerdings nicht als allgemeiner hermeneutischer Kanon gelten, aber *Melanchthon* meinte das Richtige, wenn er die „regula fidei" als Erklärungsprincip aufstellte und gebrauchte, z. B. Apol. XIII. p. 290: „caeterum exempla juxta regulam h. e. *juxta scripturas certas et claras*, non contra regulam s. contra scripturas interpretari convenit;" vgl. III. 111. 114 sq. 117. 138. XI. 239 sq. 243 sq. XII. 246. 258 sq. u. treffliche Aussprüche *Luthers* bei *Beste*, Dr. M. Luthers Glaubenslehre S. 24 ff. — Der Grundsatz will eben so viel sagen, als ein anderer: *scriptura scripturae interpres*. Vgl. schon *Gerhard*, ll. theol. II. p. 213: „Scriptura sui ipsius infallibilis est interpres"; und so fast alle ächt evangelische Theologen. Vgl. *J. Franc. Buddeus*, Isagoge ad theologiam universam (Lips. 1727. 4.) l. II. c. 8. §. 13. p. 1794 sqq. — *J. Jac. Rambach*, Erläuter. über s. eigenen Institutiones Hermeneuticae sacrae, aus d. Handschr. des Vfs. ans Licht

gestellet v. D. E. Fr. Neubauer (Giessen 1738. 4.) S. 323 ff. Den Sinn des hermeneutischen Grundsatzes der *analogia fidei s. scripturae* spricht sehr gut aus *Romanus Teller,* Annot. zu Hollazii Examen p. 161.*: „Perspicuum est etiam, principalium fidei dogmatum cohaerentiam, *ὑποτύπωσιν τῶν ὑγιαινόντων λόγων*, esse unicum principium interpretationis scripturae divinae, illudque ita assumendum, ut nihil, ab eo prorsus alienum, aut plane ei contrarium, unquam putandum sit pro vera interpretatione. Id profecto recta ratio ita postulat. Anne falso interpretaretur, si quis philosophi cujusdam verba multo aliter explicaret, ac principiis, quae ipse posuit, convenienter? Et plurimum sane valet, quae a minori ad majus procedit, argumentatio: si in scriptis humanis prudens auctor nullus unquam creditur aliquid sensisse, doctrinae suae principalibus partibus, inter se connexis, adversarium: multo minus in divinas litteras tam injusta cadit suspicio. — — — Ergo patet, quam inique nobiscum agant adversarii, quando illi quidem hanc regulam, *scriptura per scripturam explicanda est,* postulant *circuli,* quo nullum turpius est vitium in argumentatione." Andere Stellen bei *Schmid*, Dogm. der ev. luth. K. §. 10. Anm. 9 ff. u. über die *Glaubensregel* als hermeneut. u. dogm. Kanon im Sinne der alten Kirche m. theol. kirchl. Annalen 7. Heft S. 26 ff. — Die Entwickelung des durch die Erklärung ermittelten Sinnes der einzelnen Stellen und die Darlegung seines Verhältnisses zu dem Ganzen der Bibellehre (der Analogie des Glaubens) ist in neuerer Zeit die *theologische* Auslegung genannt worden; vgl. *Nitzsch,* System §. 44. u. *Oehler,* Prologomena zur Theologie des A. T. (Stuttg. 1845.) S. 80. 82 fg.

Anm. 2. In Uebereinstimmung mit unserm §. forderten die älteren Theologen, dass die heilige Schrift *„in"* oder *„cum spiritu s."* zu erklären sey, und was sie mit dieser Forderung meinten, sagt schon *J. Gerhard* recht deutlich in ll. theol. I. §. 51: „Spiritus s. collustratio necessaria est ad totam scripturam et quamlibet ejus partem salutariter cognoscendam et interpretandam, unde ad collustrationem illam divini luminis impetrandam quibusvis literarum sacrarum lectoribus et interpretibus preces sunt necessariae et quidem seriae." vgl. §. 57: „Dicimus igitur, requiri lucem Spiritus S. ad salutarem divinorum oraculorum intellectum, sed addimus, per diligentem verbi tractationem Spiritum S. velle in nobis istam lucem accendere. Non ergo cogitandum est, prius a Spiritu S. immediatam e supernis illuminationem expectandam esse, quam ad scripturas legendas, meditandas et perscrutandas accedamus, sed in scripturis et per scripturas lux illa Spiritus S. quaerenda et impetranda." Vgl. Calixt. disp. IV. thes. 90: „Legem — optime interpretatur, qui legem tulit. Ergo et scripturam optime

interpretatur Spiritus s. in scripturis loquens. Atque tunc eodem spiritu et sensu intelligentur et explicabuntur, quo scriptae fuerunt" — und *Sam. Maresius*, im Anti-Tirinus (Groningae 1648. 4.) T. I. p. 255: „Primarius Interpres Scripturae s. est Spiritus S. in scriptura loquens Neh. VIII. 8. Inter Ministeriales tot sunt Papae praeferendi, quot sunt in Ecclesia *ipso eruditiores et in sanctis literis melius versati.*" Die hier bezeichnete Erklärungstheorie ist's, welche

a) *ihren Grundsätzen nach bei allen Schriften in der Welt angewendet* wird; man muss sie dem Sprachgebrauche, der Geschichte ihrer Zeit, ihrem Zusammenhange und Geiste gemäss erklären. Sie ist's allein, welche

b) *Sicherheit der Erkenntniss gewährt*, weil sie nach gewissen, deutlichen und anwendbaren Regeln geübt wird. — Diess gilt von keiner andern Art der Erklärung.

Anm. 3. Abweichende Erklärungsarten, die entweder unter dem Einflusse eines der Schrift mehr oder minder *fremden materialen Princips* oder in einem derselben *fremden* (profanen) *Geiste* geübt werden.

a) *Das der Schrift fremde Princip* kann seyn:

α) ein *historisches* oder *traditionelles*: irgend *eine zeitliche* (subjective oder positive, kirchliche) einseitige *Auffassung des Inhalts* der Schrift oder eine mit fremdartigen — der *Analogie* der h. Schrift nicht entsprechenden — Elementen versetzte Lehrsumme (*regula fidei*), welche als die ausgemacht richtige angenommen wird (*traditio* hermeneutica s. dogmatica): *kirchliche* und *dogmatische* Auslegung, *historisch-dogmatische* und *historisch-kritische Auslegung*. Vgl. *Bretschneider*, die historisch-dogmatische Auslegung des N. T. Lpz. 1806. 8. — *de Wette*, bibl. Dogmatik §. 57. 58.

β) ein *philosophisches* (sey es subjectives oder positives d. h.): irgend ein selbst gebildeter oder (aus irgend einer Schule) angeeigneter Ideenkreis, welcher als der wahre gilt (ratio s. philosophia sacrae scripturae interpres): *rationale* und *philosophische* Auslegung der *Socinianer*, *Cartesianer* u. A. (vgl. *Buddeus* und *Rambach's* aa. Schrr. u. m. Comment. hist. theol. de Rationalismi vera indole p. 47 sqq. 56 sqq.), die *moralische* Ausl. *Kants* und seiner Freunde [1]), die sogenannte *liberale*, die *psychologische*

---

1) *Kant*, Relig. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Königsb. 1794. 8.) S. 157 ff. — *Fichte*, Anweisung zum sel. Leben 1806. 8.) S. 157 ff. — *J. W. Schmidt*, üb. Rel., deren Beschaffenh. und zweckmässige Behandlung J. 1797. 8. — *J. E. Chr. Schmidt*, *C. Fr. Stäudlin*, in ihren dogmat. Lehrbb. u. A.

u. a. Hierher gehört auch die *christlich-rationelle* Schrifterklärung, welche *J. G. Rätze* vorschlug in der Schrift: *Die höchsten Principien der Schrifterklärung* (Lpz. 1824. 8.) besond. S. 109—113. vgl. *Schuderoffs* neueste Jahrbb. 10. Bd. 1. Heft (1831.) — Nach Hegelschen Principien lehrt auslegen *Georg Chr. Rud. Matthäi,* Neue Auslegung der Bibel, zur Erforschung u. Darst. ihres Glaubens begründet — Gött. 1831. 8.

b) Auf einem von beiden der Schrift fremden Principien oder auf beiden beruht auch *die allegorische Erklärung.*

Sie *geht von der Annahme aus, dass gewisse Worte ausser dem natürlichen* (grammatisch-historischen) *Sinne noch etwas anderes bedeuten. Suidas:* *Ἀλληγορία ἡ μεταφορά, ἄλλο λέγον τὸ γράμμα καὶ ἄλλο τὸ νόημα.* Heraclid. Allegoriae Homer. p. 412: *ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δέ, ὧν λέγει, σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται.* Die Erklärer, welche diese Deutungsart auf die gesammte heilige Schrift angewandt haben, nahmen *entweder* an, dass jede Stelle *ausser* dem wörtlichen (grammatisch-historischen) Sinne noch einen *verborgenen* (geistlichen, höhern, tiefern), ja sogar mehrere Sinne enthalte, *oder* (was aber keine wesentliche Verschiedenheit begründet), „dass die Schrift zwar keinen andern Sinn *neben* dem einfachen Wortsinne habe, aber einen andern tiefer liegenden *unter* demselben d. h. einen nächsten oder buchstäblichen Wortsinn und eine tiefere Bedeutung dieses Wortsinns (*ὑπόνοια,* in der bei den Alten nicht nachweisbaren Bedeutung: *Untersinn*) [2]). Beide Classen vereinigen sich in dem Glauben, dass der heilige Geist, der die heiligen Schriftsteller erfüllte, ihre Worte oder Darstellung *doppel-* oder *mehrsinnig* eingerichtet habe. — Von diesen Freunden der allegorischen Interpretation muss man diejenigen wohl unterscheiden, die gar nicht nach dem Sinne der *heiligen Schriftsteller* fragen, sondern nur nach dem, welchen ihre Parthei oder ihr System

---

2) Letztere war die Ansicht meines befreundeten und gelehrten ehemaligen Collegen *Olshausen,* in der Schrift: *Ein Wort über tiefern Schriftsinn* (Königsb. 1824. gr. 8.) S. 90 f. Er vermeidet den Ausdruck *doppelter Sinn,* nimmt aber doch unleugbar einen zwiefachen Sinn an, indem er in seinen, oben mitgetheilten, Worten einen buchstäblichen *Wortsinn* und einen, tiefer liegenden, *Untersinn,* den er auch den *geistlichen* nennt, oder den *nächsten* und den *tiefern* Wortsinn unterscheidet. Angegriffen von vielen Seiten, am tüchtigsten von D. *Steudel* (im neuen Bengel'schen Archiv; 3. Bd. 2. Stk. S. 403—459.), suchte er seine Ansicht näher zu bestimmen, zu rechtfertigen und auch zum Theil tiefer zu begründen in „Einem Sendschreiben an Dr. *J. C. F. Steudel:* Die biblische Schriftauslegung, noch ein Wort über tiefern Schriftsinn.“ Hamb. 1825. gr. 8.

als gültig anerkennt, und welche daher, den grammatisch-historischen Sinn wenig oder gar nicht beachtend, ihre Sätze und Meinungen in die Schrift *hineinlegen*. — Aber auch jene beiden Arten allegorischer Deutung haben viele Modificationen erlitten. Wie bei den Griechen früh schon und bei den Juden um und nach Christi Zeit, so finden wir die allegorische Interpretation auch schon in den ersten Zeiten des Christenthums; *Origenes* versuchte bereits eine vollständige Theorie derselben und wissenschaftliche Begründung, und der Reichthum und Scharfsinn seines Geistes gewann ihr viele Freunde mehr. In der katholischen Kirche wurde bald die Annahme eines *vierfachen Sinnes* herrschend (vgl. *Hieronymus* in Epist. ad Gal. c. IV.), nämlich 1) des sensus *grammaticus s. literalis*, 2) des sensus *mysticus*, welchen mit Hieronymus l. c. *Alcuin* und die *Scholastiker* für *dreifach* erklärten (so dass eben im Ganzen 4 Sinne gezählt werden), nämlich *a*) *tropologicus* s. moralis (1 Cor. 9, 8 ff.), *b*) *allegoricus* (Gal. 4, 21 ff.), *c*) *anagogicus*. Man fasste diese Theorie der katholischen Hermeneutik in die beiden mnemonischen Verse:

Littera gesta docet; quid credas, *allegoria*;
Moralis (= tropolog.), quid agas; quid speres, *anagogia*.

Die Reformatoren und die meisten älteren evangelischen Theologen nahmen nur Einen, durch Sprachgebrauch und Zusammenhang bestimmten und erkennbaren, Wortsinn an; vgl. *Luthers* Erklärungen bei *Beste* a. Schr. S. 26 fg. u. *J. Gerhard*, ll. theol. I. c. 7. §. 133: „*Unus* est cujusque loci proprius et genuinus sensus, quem intendit Spiritus s. et qui ex ipsa genuina verborum significatione colligitur, et ex hoc litterali sensu solo efficacia argumenta depromuntur;“ vgl. *Calov*. I. p. 662 sqq. *Quenst*. I, p. 131. (bei *Schmid* a. Schr. §. 10. Anm. 12.) und aus der reformirten Kirche *Sam. Maresius* im *Anti-Tirinus* od. Theologiae elenchticae nova Synopsis s. Index controversiarum fidei ex ss. scripturis a Jac. Tirino, Jesuita, concinnatus et censura perpetua auctus, emendatus, refutatus per *Sam. Maresium* (Groningae 1648. 4.) Tom. I. p. 40. Num. 11. wo *Tirinus* sagt: „Sub unis iisdemque s. scripturae verbis praeter *sensum literalem*, primario a spiritu s. intentum, latere subinde etiam alium, *sensum mysticum s. spiritualem*, secundario a spiritu s. intentum (etsi id neget Lutherus et plures ejus sequaces), patet ex Joh. III. 14., ubi per exaltationem *serpentis Mosaici* Christus suam crucifixionem: Matth. XII. 20. per occultationem *Jonae in ventre ceti*, suam sepulturam designat. Et S. Paulus Gal. IV. 24. de *duobus Abrahae filiis* dicit scripturam *allegorice* locutam fuisse: et 1 Cor. X. 2. de *nube, mari rubro*, aqua *ex petra* etc. ait, fuisse figuras rerum futurarum. Nec unus tantum mysticus sensus, sed plures subinde

uno eodemque loco reperiuntur, ut videre est ad Gal. IV. vers. ult., ubi et singulos descripsi. Vide et Hebr. c. ult. v. 12. Sic illud Gen. 1, 3. *fiat lux!* SS. Patres exponunt *literaliter* de luce corporali, *tropologice* de luce gratiae, *allegorice* de Christo, *anagogice* de lumine gloriae" etc. etc. — und *Maresius* in der angefügten Censura erwidert: „Absit a nobis, ut Deum faciamus *δίγλωττον*, aut multiplices sensus affingamus ipsius verbo, in quo potius, tanquam in speculo limpidissimo, sui autoris simplicitatem contemplari debemus. Ps. XII. 7. XIX. 9. *Unicus* ergo *sensus* scripturae, nempe *grammaticus*, est admittendus, quibuscunque demum terminis, vel propriis vel tropicis et figuratis exprimatur. Sed cum res illo sensu grammatico expressae (sunt enim verba rerum imagines) saepe sint typicae, hinc fit, ut sensus ille *unicus* et *simplex* debeat extendi non solum ad typum, sed etiam ad prototypum, cui praefigurando typus ille a Deo destinatur; quo spectant pleraque exempla hic Tirino citata, et in quibus sensum hactenus *mysticum* agnoscimus, quatenus res ipsae mysticam habuerunt significationem."

Ausser dem „*unicus* sensus literalis, qui a Spiritu S. ubivis solum intenditur," gaben zwar auch *Musäus*, *Calov*, *Quenstedt*, *Hollaz*, *Carpov*, *Mosheim* u. A. noch einen sensus *spiritualis s. mysticus* zu, verstanden aber darunter nur spiritualis *applicatio* et *accommodatio* dicti alicujus. Dagegen aber meinten schon *Baier*, *Buddeus*, *Baumgarten* u. A., dass dieser sensus *spiritualis* s. *occultus* s. *secundus* s. *remotior*, auch *realis* im Gegensatz des verbalis genannt, ebenfalls bei der Eingebung *vom heiligen Geiste beabsichtigt* sey, obgleich sie zugaben, dass man überall zuerst den Wortsinn aufzufassen und zu berücksichtigen habe (vgl. *Bretschneider*, System. Entw. §. 54. S. 347 f.). — Jenen vermeintlich *höhern* Sinn schied man wieder in den *allegorischen*, den *typischen* und *parabolischen*; vgl. *Schmid* a. St.

Anm. 4. Die *Mennoniten* und entschiedener noch die *Jesuiten* verwarfen die dicta probantia *κατὰ τὴν διάνοιαν*. Vgl. *Walch*, Geschichte der Religionsstreitigkeiten ausserhalb der Lutherischen Kirche. 1. Bd. 2. Kap. §. 12. S. 56 ff. und *Bretschneider*, Handbuch. 1. Th. §. 47. — Eben diess that *François Veron* (Methode de traiter des controverses de religion par Veron. 1628.) und andere katholische sogenannte *Methodisten*. Ihnen setzte *Nic. Vedel*, Prof. zu Franecker († 1642.), das berühmte *Rationale theologicum* s. de necessitate et vero usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis, Genevae 1628. entgegen. (Vgl. *Städlin*, Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus S. 71 ff.) — Diese Schrift, welche mehrere beleidigende

Ausfälle gegen die lutherische Kirche enthielt, berichtigte *Joh. Musäus* in Jena: de usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis libri tres, Nic. Vedelii Rationali theologico potissimum oppositi. Jenae 1644. vgl. s. Introd. in theologiam — 1679. P. II. de objecto theologiae revelatae formali — eine scharfsinnige Begründung der hermeneut. Grundsätze unserer Kirche — und über *Luthers* hermeneut. Grundsätze im Verhältniss zu denen der Schweizerischen Reformatoren. *Rudelbach,* Reformation, Lutherthum u. s. w. S. 138—146. Dagegen *Al. Schweizer,* die Glaubenslehre der ev. reform. K. 1. Bd. §. 6 ff.

Christliche Glaubenslehre.

Erster Theil.

Theologie im engeren Sinne oder Lehre von Gott.

A. Offenbarungen Gottes.

I. Allgemeine Offenbarungen.

§. 29.

Die Welt überhaupt.

Wie die äussere Erscheinung und das Leben des Menschen Offenbarung eines innern geistigen, so ist die *Welt* im Ganzen und in ihren Theilen, mit den Veränderungen in ihr, Ausdruck eines verborgenen höhern Lebens und Waltens und einer göttlichen Herrlichkeit, die der forschende Geist des Menschen nirgends unmittelbar, aber mittelbar in ihren Werken überall mit Bewunderung erkennt, oder doch vorauszusetzen sich genöthigt findet. Daher auch auf den untersten Stufen der menschlichen Entwickelung überall, mit sehr wenigen, nicht einmal sicheren Ausnahmen, Ahnung oder Glaube *eines Göttlichen,* welcher Glaube sich im *Naturdienste* ausspricht, *der unsichtbaren, gewaltigen und unbegreiflichen Macht* gewidmet, welche sich durch die Erscheinungen und Veränderungen in der Welt offenbart und in Beziehung zu dem Menschen tritt. Doch sondert da der Mensch häufig nicht *Gott* und *Natur*, das *Göttliche* ist ihm das *Bele-*

bende, die *Seele* der Natur, wie die Triebkraft in der Pflanze und das *belebende Princip* im Thier und Menschen. Daher die Vielheit des Göttlichen, der *niedrigste Polytheismus* —: Fetischismus, — göttliche Verehrung der Elemente, Sterne, Bäume, Flüsse, Thiere u. s. w. (§. 4.).

§. 30.

Der Mensch insbesondere.

Je länger je mehr erkennt der Mensch sich selbst als das Herrlichste in der Natur, als den Herrn ihrer Güter und der übrigen Geschöpfe, und verfolgt *vorzugsweise die Vergleichung des Göttlichen mit dem belebenden und waltenden Princip im Menschen*; er nimmt bei vielem Unbegreiflichen in der Welt ein Walten nach Zwecken wahr, wie im Leben des Menschen. — Der *Mensch*, als das verwandteste in der Welt mit dem unsichtbaren Göttlichen, wird ihm Typus für seine Anschauungen desselben; er denkt es sich *dem Menschen ähnlich*, nur grösser, gewaltiger, herrlicher, und leitet auch wohl seinen Ursprung von ihm ab. — Das Göttliche in den Elementen und Theilen der Natur bildet seine Phantasie aus zu *menschenähnlichen Gottheiten*, die die Sterne, Meere, Flüsse, Wälder u. s. w. bewohnen und darin herrschen. Denn die *Vielgötterei* bleibt, der Gedanke *Eines Wesens*, das alles geschaffen und gebildet habe und mit seiner Macht und Weisheit alles durchdringe und beherrsche, ist ihm zu gross und unfasslich. Auch lässt ihn die Verschiedenheit der Welterscheinungen, selbst die Vielheit und Verschiedenheit der Menschen, ihre Trennung in Familien, Geschlechter und Völker, die sich bald befreundet sind, hald sich anfeinden, nicht loskommen von dem Gedanken der Vielheit des Göttlichen. Daher malt sich die Einbildungskraft das Leben *der Götter* ähnlich dem der Menschen —: *Götter-Familien*, *Erzeugungen*, *Freundschaften* und *Zwiste*, *Begünstigungen*

einzelner Menschen und Völker zum Nachtheil der anderen. Und zwar wird die *Götterlehre* abwärts in der Beziehung zu dem Menschen immer anthropomorphistischer, aufwärts gegen die Frage nach dem Ursprünglichen immer dunkler und fabelhafter, wenn auch grossartig. Es tritt wohl endlich ein *Vater* an die Spitze *der Götter*, doch dessen *Seyn* und *Ursprung* verliert sich in das geheimnissvolle Dunkel eines Gewirr's von wahren und falschen Ahnungen und Anschauungen, die in den seltsamsten, oft unreinen und kindischen, Sagen ausgesprochen sind (*μῦθος* und *μυθολογία* in der *spätern Bedeutung*).

Anm. *Xenophanes* von Colophon, *περὶ φύσεως τὰ λείψανα*, sagt, nachdem er seine pantheistischen Ansichten ausgesprochen hat, V. 18—24:

— — *ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι,*
Τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν, φωνήν τε δέμας τε.
Ἀλλ' εἴτοι χεῖρας γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
Ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν, ἅπερ ἄνδρες,
Ἵπποι μὲν δ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
Καί γε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ' οἷά περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.

Vgl. *Cicero* de N. D. I, 18; de legibus I, 7 sq.

§. 31.

Zerfallenheit des Heidenthums.

Die natürliche Folge war, dass mit zunehmender Entwickelung des Menschengeschlechts *theils* die Vorstellung des Göttlichen sich veredelte und die Sittengesetze, an die der Mensch sich gebunden erkennt, auch als die göttlichen erkannt wurden, *theils* aber, dass eben darum auch der Glaube an die alte Volksreligion, deren Sagen, wenn nicht durch allegorische Deutelei ein höherer Sinn *hineingelegt* wurde, eine höhere und sittliche Ansicht noch nicht aussprachen und deren letzte Gründe so dunkel und unbefriedigend waren, allmählig sank und daher auch die Heidenwelt, so weit wir sie kennen, zuletzt *hier* sich auflöste in *Skepticismus, Indifferentismus* oder ent-

schiedenen (materialistischen und pantheistischen) *Unglauben,* während der rohe Haufe mit fanatischem Eifer an dem alten Aberglauben hing, *dort* in edleren Naturen ein inniges Verlangen nach neuen, besseren, höheren und beglaubigteren Belehrungen über die Gottheit und ihr Verhältniss zur Welt sich aussprach (vgl. §. 2. u. 5. Anm. 3.).

Anm. Diese Gedanken (§. 29—31) nehmen freilich einen Gang, welcher der biblischen Geschichte entgegenläuft. Dieser zufolge offenbarte sich der väterliche Schöpfer, wie es denn von solchem auch nicht anders denkbar ist, ursprünglich den Menschen, diese aber entfremdeten sich ihm und die Stimme der Wahrheit verhallte je weiter hin je mehr und vieler Orten wurden nur noch fast unverständliche Töne vernommen und in den mannichfaltigsten, oft wunderlichsten, Sagen den kommenden Geschlechtern zugetragen. *Ein* Geschlecht erbte in einem heiligen Worte die Grundtöne der ursprünglichen Sprache des göttlichen Schöpfers und Bildners, welche zuletzt durch den göttlichen Interpreten, Jesus Christus, zur Harmonie vollendet wurden. Seitdem kehren allmählich die Familien der irrenden Brüder, die übrigen Völker, welche alle aus dem Einen Vaterhause ursprünglich ausgingen, dahin zurück, vernehmen die Sprache des gemeinschaftlichen Vaters, und je mehr sie sie verkannt hatten, je unseliger sie in ihren Verirrungen geworden waren, desto mehr werden sie von ihr ergriffen und fühlen sich selig. — Vielleicht findet auch erst in diesen Gedanken die Parabel vom verlornen Sohne (Luk. 15, 11—32.) ihre volle Deutung. — Dennoch wird es, bei dem jetzigen Stande der biblischen Theologie, nicht schwer sein einzusehen, warum ein anderer Gang der Untersuchung gewählt worden ist von dem Standpunkte aus, da die Menschen bereits in der Entfremdung von der Wahrheit, aber im Suchen nach derselben begriffen, betrachtet werden

Cicero's religionsphilosophische Untersuchungen, namentlich in seinen Büchern de N. Deorum (insb. I, 16 sqq.) erläutern u. begründen unsern §. Vgl. *Neander,* Gesch. d. chr. Rel. u. K. 1. Bd. S. 7 ff.

§. 32.

Beweise für das Daseyn Gottes.

Die religiösen Ideen, welche die Heidenwelt bewegten, — dieselben, welche einen jeden Menschen, nach der Art und den Gesetzen seines Wesens, bewegen müssen,

sobald er sich auf seinem natürlichen Standpunkte entwickelt, diese Ideen hat die *Religionsphilosophie* (natürliche Religionslehre) mit Recht aufgenommen und sie zu *Beweisen für das Daseyn Gottes* ausgebildet, die darum alle Wahrheit enthalten, in sofern sie Versuche sind, die geheimnissvolle Sprache unsers innersten Bewustseyns und die erhabensten Gedanken unsrer Vernunft zu deuten, aber doch alle einzeln, obwohl sie die Idee Gottes im Bewustseyn beleben und verdeutlichen, als einseitig, das heiligste Bedürfniss unsers Geistes nach Erkenntniss Gottes nicht befriedigen und keinen zuversichtlichen Glauben gründen können. — Die vorangehenden Bemerkungen (§. 29. und 30.) führen zur Trennung sämmtlicher Beweise in 2 Klassen, in *physikologische* und *anthropologische*.

Anm. 1. *Beweisen* ist hier zu nehmen in dem Sinne, in welchem alle wahre Logik jederzeit davon gesprochen hat: den nothwendigen Zusammenhang einer angefochtenen Annahme nachweisen mit einer unzweifelhaften Thatsache, als nothwendiger Voraussetzung — *e re certa incertam* (dubitatam) *confirmare.* Die unzweifelhaften Thatsachen, auf welchen die Beweise für das Daseyn Gottes ruhen, sind in der *Erfahrung* gegeben, entweder der *äussern*, der Betrachtung der Welt, oder der *innern*, der Sprache des unmittelbaren Selbstbewustseyns. Daher scheiden sie sich von selbst in *physikologische* und *anthropologische* Vgl. auch *Martensen*, chr. Dogm. §. 38: „Auf einem doppelten Wege erhebt der Mensch sich zu Gott und zur Erkenntniss seines Wesens, auf dem der Weltbetrachtung und auf dem der Selbstbetrachtung: der Weg der Weltbetrachtung wird in dem kosmologischen und dem teleologischen, der der Selbstbetrachtung in dem ontologischen und dem moralischen Beweise dargestellt. Allein auf keinem dieser Wege kann der Mensch zur wahren Erkenntniss des Wesens kommen, so lange ihm die Zeugnisse der Offenbarung fehlen, die durch das Christenthum rings um uns und inwendig in uns erweckt werden.“

Ueber die Beweise selbst vgl. *Melanchthon*, initia doctrinae physicae (zuerst 1549.) u. ll. comm. (de creatione). *J. Alb. Fabricii* Delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis chr. —,— asseruerunt. Hamb. 1725. 4. *Fenelon*, Demonstration de l'existence de Dieu. Paris 1712. ed. nouv. 1738. 8. *Less*, Ueber die Religion, ihre Gesch., Wahl und Bestätigung. S. 97 ff. *Heydenreich*, Betrachtungen über die Philosophie der

natürl. Rel. 1 Bd. (Lpz. 1790. 8.) S. 240 ff. *Jacob*, über die Beweise für das Daseyn Gottes. 2. A. Liebau 1798. 8. *Schulze*, Grundriss der philos. Wissenschaften. 2. Bd. S. 164 ff. (*J. A. H. Tittmann*) Theokles, Gespräche über den Glauben an Gott. Lpz. 1799. 8. (*Sintenis*) *Pistevon*, oder über das Daseyn Gottes. (1800) 1807. 8. *Chph. Fr. Ammon*, Brevis argumentorum pro summi numinis existentia recognitio (Proggr. 2. Erlangen 1793. 94. 4.), abgedruckt in s. Novis opuscc. acad. Gött. 1803. N. XI sq. *Garve*, über d. Daseyn Gottes. Breslau 1802. 8. *Flatt*, üb. das Fundament des Glaubens an die Gottheit in *Süskind's* Magazin. 11. St., und *Süskind* selbst über die Gründe des Glaubens an die Gottheit als ausserweltl. u. für sich besteh. Intelligenz. Ebendas. St. 12. Vgl. *Bar. v. Eberstein*, natürl. Theologie d. Scholastiker (Lpz. 1803. 8.) S. 39 ff. *Ziegler*, Beitr. zur Gesch. des Gl. an d. Daseyn Gottes. 1792. 8. *Krug*, Metaphysik, §. 181 ff. *C. Fortlage*, Darst. u. Kritik d. Beweise f. d. Daseyn Gottes. Heidelb. 1840. 8.

Anm. 2. Die Voraussetzung einer höhern, nicht blos übermenschlichen, sondern auch übernatürlichen, Macht ist der Geschichte und Erfahrung zufolge so allgemein, dass schon alte Philosophen in dieser allgemeinen Uebereinstimmung einen gültigen Beweis fanden und oft darauf hinwiesen (der *historische Beweis für das Daseyn Gottes: argumentum* pro existentia Dei *e consensu populorum petitum*); z. B. *Aristoteles* de coelo I. 3: *Πάντες ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν*. *Cicero*, de N. D. I, 16 sq. II, 1—4., de legibus I, 8. u. ö. *Seneca* epist. 117: Multum dare solemus *praesumtioni omnium hominum*. Apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri: tanquam deos esse inter alia sic colligimus, quod omnibus de diis opinio insita est, nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque projecta, ut non aliquos deos credat. — *Sextus Empiricus* adv. Mathematt. I. 8: *Ἅπαντες ἄνθρωποι σχεδὸν Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι νομίζουσιν εἶναι τὸ θεῖον*. und IX. 60. — wo Sextus Emp. 4 Beweise für *das Daseyn der Götter* anführt: *Οἱ θεοὺς ἀξιοῦντες εἶναι, πειρῶνται τὸ προκείμενον κατασκευάζειν ἐκ τεσσάρων τρόπων· ἑνός μεν, τῆς παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις συμφωνίας· δευτέρου δέ, τῆς κοσμικῆς διατάξεως· τρίτου δέ, τῶν ἀκολουθούντων ἀτόπων τοῖς ἀναιροῦσι τὸ θεῖον· τετάρτου δὲ καὶ τελαιταίου, τῆς τῶν ἀντιπιπτόντων λόγων ὑπεξαιρέσεως* (?). (Vgl. treffende Bemerkungen v. *Krug*. a. Schr. §. 185.) — *Maximus Tyrius* dissert. 38: *Ἐν βαρβάροις οὐδείς ἐστι τὸν θεὸν ἀγνοῶν*. — Die Bedenken gegen die Gültigkeit des Arguments in der gemeinen Form, in welcher aus der Allgemeinheit des Glaubens die Wahrheit gefolgert wird, kennt *Cicero* wohl: den Mangel vollständiger

Induction; das nachweisbare Daseyn von Atheisten, theoretischen wie praktischen; das Schweigen Vieler aus Furcht (de N. D. I, 22 sq.). — Auch dürfte solche Prämisse die Folgerung gestatten: Was allgemein gethan wird, kann absolut nicht Sünde seyn; si omnes peccant, nemo peccat. — Dennoch bezeichnet *Cicero* diesen nachweisbar so allgemeinen Glauben treffend als *judicium naturae,* als den natürlichen und eben darum unvertilgbaren Ausdruck des unmittelbaren Bewustseyns, der nie und nirgends zu beschwichtigenden Sprache der Vernunft und des Gewissens: opinionum enim commenta delet dies, *naturae judicia* confirmat: de N. D. II, 2. vgl. Tuscul. disputatt. 1, 13: Omni autem in re consensio omnium gentium *lex naturae* putanda est. — Worin die Menschen aller Zeiten und Orte so allgemein übereinstimmen, dass die Gottesleugner als Scheusale überall betrachtet und selbst von den gebildetsten Völkern als gefährliche Glieder der bürgerlichen Gesellschaft verfolgt werden, das muss in den Gesetzen und Bedürfnissen unsers Wesens tief begründet seyn. — Diess ist die Bedeutung des consensus populorum und so fordert er zugleich auf, die Gründe zu erforschen, aus welchen eine solche Uebereinstimmung erklärlich ist.

§. 33.

Physikologische Beweise für das Daseyn Gottes.

Die *physikologischen Beweise* sind Versuche, das Göttliche in der sichtbaren Welt nachzuweisen oder die Natur als Offenbarung der verborgenen Gottheit zu deuten. Sie sind a) der *kosmologische:* die Welt, als Erscheinung überhaupt, ist Offenbarung einer Macht, welche nicht in ihr selbst gesucht werden kann, da es unmöglich ist, sie, die in allen ihren einzelnen Theilen zufällig ist, als die Ursache ihrer selbst zu denken — b) der *teleologische* (auch *physiko-theologische* genannt): die Welt, als ein nach Zwecken geordnetes Ganze mit den Veränderungen in ihr, ist Offenbarung einer Weisheit, welche nicht Eigenschaft weder der Materie, noch der einzelnen beschränkten Geister in ihr (der Menschen) seyn kann, sondern als Eigenschaft eines unbeschränkten, aber dem Menschen verwandten, Geistes über der Welt gedacht werden muss.

Anm. 1. Der *kosmologische* Beweis, *aus der Zufälligkeit der Welt* (e contingentia et mutabilitate mundi) geführt, wird bei *heidnischen* Schriftstellern nicht sicher nachgewiesen von *Pfanner,* Systema theol. gentil. c. 2. §. 6 sqq., wie denn keiner der Philosophen ausser dem Bereiche der biblischen Offenbarungen, bei der allgemeinen Voraussetzung der Ewigkeit der Substanz der Welt sich zu dem Glauben an absolute Schöpfung erhob, einzelne den Gedanken nur in Ahnungen berührten; er wurde aber geführt von *Gregorius von Nazianz,* z. B. Orat. 14. 28. u. ö. (s. die treffliche Biographie: Gregorius von Nazianz, der Theologe v. D. *C. Ullmann* Darmst. 1825. 8. S. 315 fg.), *Johannes v. Damascus,* de fide orth. I. 3. u. A. — Unter den Neueren vorzüglich von *Leibnitz* (Opp theol. ed. Dutens. Genev. 1768. T. I. p. 5 sqq., *Christ. Wolf* (Vernünftige Gedanken von den Absichten natürlicher Dinge. 1723. 8.), *Herm. Sam. Reimarus* (Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniss u. natürl. Religion. Hamb. 1787. 8.), *Jerusalem* (Betrachtungen über die vornehmsten Wahrhh. d. Religion. Th. 1.), *Dedekind,* Vertheid. d. Bew. vom Das. Gottes a. d. Unmöglichkeit einer ewigen Welt." Braunschw. 1791. 8. — Unter den Dogmatikern vgl. vornäml. *Martensen* a. Schr. §. 39 fg.

Andeutungen in der Schrift: 2 Cor. 4, 18. Hebr. 1, 10—12. (Ps. 102, 26 ff.) vgl. 3, 4.

Die wichtigsten *Einwendungen* finden sich bei *Kant,* Kritik der reinen Vernunft. S. 202 fgg. 637 ff. 648 ff. vgl. dagegen *Mendelssohn,* Morgenstunden 16. Vorlesung. — Der früher von Kant selbst (Einzig möglicher Beweisgr. zu einer Demonstration des Daseyns Gottes. Königsb. (1763.) 1770. 8.) aufgestellte, sogenannte, *metaphysische* Beweis, den Manche unrichtig zu den ontologischen gerechnet haben, war im Grunde der kosmologische in veränderter Form.

Anm. 2. Der *teleologische* od. *physiko-theologische,* aus *der weisen Einrichtung* der Welt (e nexu rerum finali eodemque aptissimo) geführt, wurde von den alten Philosophen gleich hoch geachtet wie von den Christen; s. *Pfanneri* Systema l. c. — *Xenoph.* Memorab. I, 4. IV, 3. *Plato* de legg. X, 68. XII, 229. Phileb. 244. Cic. de N. D. II, 2. 38 sqq. Quaest. Tusc. I, 28. 29. Orat. de haruspicum respons. c. 9. *Seneca* ep. 41. — *Theophilus* ad Autolycum I, 23 sqq. *Marc. Min. Felix,* Octav. c. 32. *Gregorius v. Naz.* orat. 28. *Gregorius v. Nyssa* de opificio hominis. *Lactantius* de opificio hominis. — Unter den Neueren *Chr. Wolf* a. Sch. *H. S. Reimarus*, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürl. Religion 3. Bd. S. 113 ff. (Hamb. 1791. 8.), *K. Bonnet*, Betrachtungen über die Natur.

2 Bde. 1803. (5. Aufl.) u. viele A. — *W. Müller* (Studiendir. zu Loccum), Kritik des physiko-theol. Bew. f. d. Das. G. — in Röhrs Magazin f. chr. Prediger 4. Bd. 1. Stk. (1831.) erkennt die alleinige Geltung desselben an u. sucht S. 21—35. die Unhaltbarkeit aller übrigen Beweise für das Daseyn Gottes im Sinne des Theismus zu zeigen. — Mehrseitige Darstellung und treffliche Würdigung b. *Martensen* a. Schr. §. 40 fg.

Auch Kant, der zuerst die wichtigsten Gründe gegen die *apodiktische* Evidenz dieses Beweises aufgestellt hat (Kritik d. reinen Vernunft. S. 651 ff.), leugnet doch seine grosse Ueberzeugungskraft nicht, die er auch von jeher geübt hat. Anzuerkennen ist, dass diess Argument nur das Daseyn eines sehr weisen und bewundernswürdigen *Weltbaumeisters* oder *Weltbildners* (opifex s. formator mundi — auctor formae mundi) darthut, nicht eines absolut ewigen und vollkommenen *Schöpfers* (*Creator* = auctor materiae mundi: e nihilo).

Es ist dieses Argument mit dem vorigen in Verbindung zu setzen, wie die Grundgedanken sich auch Röm. 1, 19 fg. verbunden finden; vgl. ausserdem Ps. 8. 19. 104. Hiob. 37—41. Matth. 6, 25 ff. Ap. Gesch. 14, 15 ff. 17, 24 ff.

§. 34.

Anthropologische Beweise für das Daseyn Gottes.

Die *anthropologischen* Beweise sind Versuche, in der menschlichen Natur die Offenbarungen und das Nachbild des unsichtbaren Schöpfers nachzuweisen. Sie sind der *ontologische* und die *moralischen* Beweise. 1) Der *ontologische*, der mannichfaltig, aber noch nirgends ganz angemessen ausgeführt wurde, ist Berufung auf die Idee Gottes oder das Ideal aller Vollkommenheit, welches im Bewustseyn eines jeden, auch ausser allem Verkehr mit anderen stehenden, etwas entwickelten, Menschen auflebt und dem wir darum Realität zuzuschreiben uns gedrungen fühlen, weil wir es eben so wenig aus uns vertilgen können, als es menschlichen Ursprungs seyn kann. 2) Die *moralischen* sind Berufungen auf die (in unserm Herzen vernommene Sprache Gottes α) als Gesetzgeber und β) als Verwalter des Gesetzes oder die) im innersten Bewustseyn aller Menschen lebende nothwendige Idee einer sitt-

lichen Macht, welche das Gute, das zu thun unser Gewissen unbedingt gebietet, durch Vergeltung belohnen und durch alle Gegensätze hindurch zum endlichen Siege führen kann. Bemerkenswerth sind drei Hauptformen: a) der *ältere* und allgemeinere moralische Beweis weist hin auf das in Allen ursprünglich sich offenbarende *Gesetz,* welches ohne Voraussetzung eines Gesetzgebers und Gesetzverwalters den Menschen in fortwährenden Widerspruch mit sich selbst setzt; b) der *Kantische* beruft sich auf die in allen Menschen lebende Idee einer *Vergeltung* oder Harmonie der Tugend und Glückseligkeit (als des höchsten Guts), um den Eifer in vollkommener Erfüllung des heiligen Gesetzes durch die Erwartung der ihr entsprechenden Glückseligkeit zu erhalten und zu beleben. c) *Fichte* veredelte die Beweisführung Kants, indem er das höchste Gut nicht in die Befriedigung des Anspruchs des einzelnen — immer unvollkommenen — Menschen auf eine Glückseligkeit setzte, welche seiner Tugend entspreche, sondern es mit dem höchsten Endzwecke der Welt indentificirte und als den *Sieg des Guten über das Böse,* als Verwirklichung des allgemeinen sittlichen Ideals dachte, das in jedem denkenden Geiste lebt (Vollendung der moralischen Weltordnung).

Anm. 1. Ontologischer Beweis.

Fr. Fischer, der antolog. Bew. f. d. Das. Gottes u. s. Geschichte. Basel 1852.

Mit *J. Alb. Fabricius* (in Edit. *Opp. Sexti Empirici.* Lips. 1718. fol. p. 572. not. A.) u. *Ammon* (Summa §. 33.) glaubt auch *Krug,* dass d. Stoiker *Kleanthes* (a. Assos in Lycien geb. blühte geg. 260. v. Chr.) in gewisser Hinsicht als Urheber des ontologischen Beweises zu betrachten sey — nach Sext. Empir. adv. Mathem. IX, 88—91. — in s. Progr. de Cleanthe divinitatis assertore ac praedicatore. Lips. 1819. 4. vgl. s. Metaphys. §. 182. Anm. *.

Wenn diess noch scheint zweifelhaft zu seyn, so finden sich allerdings einige Spuren eines ontol. Beweises bei *Augustinus,* de lib. arb. II, 3 sqq. und *Boëthius,* de consol. philos. III. pros. 10. (vgl. *Hagenbach,* Lehrb. d. D. G. §. 123.) und über Augustinus *Baur,* Lehrb. d. chr. D. G. §. 39.); doch führte ihn zuerst aus

Anselmus Cantuariensis (seit 1093 Erzb. zu Canterbury — † 1109) in seinem *Proslogium* s. alloquium de Dei existentia c. 2. 3. und im *Monologium* de divinitatis essentia. c. 1—5. Als *Gaunilo,* Mönch in Marmoutier, ihm entgegensetzte: *liber pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem* (abgedr. in d. *Opp. Anselmi* ed. *Gabr. Gerberon.* Paris. 1675. neue Ausgabe der Benedictiner ib. 1721. 2 Voll. fol.), schrieb Anselmus *lib. apologeticus contra Gaunilonem, respondentem pro insipiente.*

Anselmus schliesst aus der *Vernunftidee* eines allervollkommensten Wesens (*ens realissimum*) auf die wirkliche *Existenz* eines solchen Wesens ausser dem Gedanken, weil ohne diese jene nicht vollendet sey, die Vernunft aber durch ein reines Gedankenbild nicht befriedigt werde. Vgl. *Neander,* Gesch. d. chr. Rel. u. K. 10. Th. S. 589 ff. und *Hasse,* Anselm II. S. 233 ff.

Am vollkommensten wurde dieser Beweis ausgebildet durch *Cartesius* in s. *Meditationibus de prima Philosophia*, Medit. 3. u. 5. Hier p. 37 sq. (der Ausg. Amstel. 1658. 4.) erkennt er die Gültigkeit jenes Beweises an, „adeo, ut non magis repugnet cogitare Deum (h. e. ens summe perfectum), cui desit existentia (h. e. cui desit aliqua perfectio), quam cogitare *montem, cui desit vallis.*" Auf den gewöhnlichen Vorwurf der *petitio principii*: „Verum tamen ne possim quidem cogitare Deum nisi existentem, ut neque montem sine valle, at certe, ut neque ex eo, quod *cogitem* montem cum valle, ideo sequitur, aliquem montem in mundo esse, *ita neque ex eo, quod cogitem Deum ut existentem, ideo sequi videtur, Deum existere:* nullam enim necessitatem *cogitatio mea* rebus imponit, et quemadmodum imaginari licet equum alatum, etsi nullus equus habeat alas, ita forte Deo *existentiam* possum *affingere,* quamvis nullus Deus existat" — antwortet des Cartes p. 38: „Imo sophisma hîc latet, neque enim ex eo, quod non possum cogitare montem nisi cum valle, sequitur, alicubi montêm et vallem existere, sed tantum montem et vallem, sive existant sive non existant, a se mutuo sejungi non posse; atqui ex eo, quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur, existentiam a Deo esse inseparabilem ac proinde illum revera existere. non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra *quia ipsius rei,* nempe, *existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum:* neque enim mihi liberum est, Deum absque existentia (h. e. ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est, equum vel cum alis vel sine alis imaginari. Neque etiam hic dici debet, *necesse quidem esse, ut ponam Deum existentem, postquam posui, illum habere omnes perfectiones, quandoquidem existentia una est ex illis,* sed priorem positionem necessariam

non fuisse; ut neque necesse est, me putare figuras omnes quadrilateras circulo inscribi, sed posito quod hoc putem, necesse erit, me fateri rhombum circulo inscribi, quod aperte tamen est falsum. Nam quamvis non necesse sit, ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem, *quoties tamen de ente primo et summo libet cogitare atque ejus ideam tamquam ex mentis meae thesauro depromere, necesse est, ut illi omnes perfectiones attribuam,* etsi nec omnes tunc enumerem nec ad singulas attendam: quae necessitas plane sufficit, ut postea, *cum animadverto, existentiam esse perfectionem,* recte concludam, *ens primum et summum existere:* quemadmodum non est necesse, me ullum triangulum unquam imaginari, sed quoties volo figuram rectilineam tres tantum angulos habentem considerare, necesse est, ut illi ea tribuam, ex quibus recte infertur, ejus tres angulos non majores esse duobus rectis, etiamsi hoc ipsum tunc non advertam. Cum vero examino, quaenam figurae circulo inscribantur, nullo modo necesse est, ut putem, omnes quadrilateras ex eo numero esse, imo etiam id ipsum ne quidem fingere possum, *quamdiu nihil volo admittere, nisi quod clare et distincte intelligo.* Ac proinde magna differentia est inter ejusmodi falsas positiones et *ideas veras mihi ingenitas,* quarum *prima et praecipua* est *idea Dei.* Nam sane multis modis intelligo, illam non esse quid *fictitium,* a cogitatione mea dependens, sed *imaginem verae et immutabilis naturae,* ut *primo,* quia nulla alia res potest a me excogitari, ad cujus essentiam existentia pertineat, praeter solum Deum; *deinde,* quia non possum duos aut plures ejusmodi Deos intelligere; *et* quia, posito quod jam unus existat, plane videam esse necessarium, ut et ante ab aeterno exstiterit et in aeternum sit mansurus; ac *denique* quod multa alia in Deo percipiam, quorum nihil a me detrahi potest nec mutari. — Sed vero quacunque tandem utar probandi ratione, semper eo res redit, *ut ea me sola plane persuadeant, quae clare et distincte percipio.* Et quidem ex iis, quae ita percipio, etsi nonnulla unicuique obvia sint, alia vero nonnisi ab iis, qui propius inspiciunt et diligenter investigant, deteguntur; postquam tamen detecta sunt, haec non minus certa, quam illa existimantur. — — Quod autem ad Deum attinet, certe, nisi praejudiciis obruerer et rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius aut facilius agnoscerem; nam quid ex se est apertius, quam summum ens esse, sive Deum, ad cujus solius essentiam existentia pertinet, existere? Atque quamvis mihi attenta consideratione opus fuerit ad hoc ipsum percipiendum, nunc tamen non modo de eo aeque certus sum ac de omni alio, quod certissimum videtur; sed praeterea etiam animadverto caeterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit." Vgl. noch p. 39. Mit dieser Apologie zu verbinden *Meditatio* 3.

besonders p. 18. von den WW. an: „Ex his autem ideis [quae in me sunt] aliae *innatae,* aliae *adventitiae,* aliae *a me ipso factae* mihi videntur: nam quod intelligam, quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor, quam ab ipsamet mea natura: quod autem nunc strepitum audiam, solem videam, ignem sentiam, a rebus quibusdam extra me positis procedere hactenus judicavi; ac denique Sirenes, Hippogryphes et similia a me ipso finguntur" et rel. — — und p. 27: „ac proinde — — — omnino est concludendum ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi h.e. Dei in me sit, evidentissime demonstrari, *Deum etiam existere.* Superest tantum ut examinem, qua ratione ideam istam a Deo accepi; *neque enim* illam sensibus hausi, nec unquam non exspectanti *mihi advenit,* ut solent rerum sensibilium ideae, cum istae res externis sensuum organis occurrunt vel occurrere videntur; *nec etiam a me effecta est,* nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum, *ac proinde superest, ut mihi sit innata,* quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. Et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, *ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa.*""

Minder bedeutend sind die Modificationen des ontolog. Beweises durch *Chr. Wolf,* Theol. naturalis Vol. I. 1. 24 sqq. und *Mos. Mendelssohn,* Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Berlin 1785. S. 292 f. — *Hauptgegner:* nach *Gassendi,* (vgl. *Tennemann,* Gesch. der Philos. Bd. 10. S. 270.) *Imm. Kant,* Kritik d. reinen Vernunft. S. 620 ff u. Abhandlung über die Unmöglichk. eines Bew. vom Daseyn Gottes a. blosser Vernunft (1791.) in s. kl. Schrr. Bd. 3. N. 5. — Gegen Mendelssohn schrieb *Jacob,* Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden. Lpz. 1796. 8. — vgl. dagegen *Dedekind,* Vertheidigung des ontol. Bew. für das Daseyn Gottes. Wolfenb. 1786. 8., und *Pappenheimer,* specul. Dilemma für die Exist. Gottes. Breslau 1804. 8.

Anm. 2. Moralische oder praktische Beweise.

a) Der *ältere,* welcher aus der *Sprache des Gewissens* oder der *Kraft des Sittengesetzes* (e dictamine conscientiae s. vi legis moralis) häufig geführt worden ist und dessen Gültigkeit auch die Schrift anerkennt: Röm. 2, 14—16. vgl. 1, 32. Folgendes herrliche Fragment aus *Cic. de Republ.* 1, 3. hat *Lactantius* divv. institutt. VI, 8. aufbewahrt: „Est quidem vera lex, recta ratio, natura congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut

velando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque abrogari potest. Nec vero aut per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus. Neque est quaerendus explanator aut interpres ejus alius. Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et *omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit,* unusque erit communis quasi magister et imperator omnium *Deus: ille legis hujus* inventor, disceptator, *lator, cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernabitur, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi caetera supplicia, quae putantur, effugerit.*" Gewiss stimmt jeder dem Lactantius bei. welcher hinzufügt: „Quis sacramentum Dei (= μυστήριον τοῦ θεοῦ) sciens tam significanter enarrare legem Dei possit, quam illam homo longe a veritatis notitia remotus expressit? Ego vero eos, qui vera imprudenter loquuntur, sic habendos puto, *tanquam divinent spiritu aliquo instincti.* Quodsi, ut *legis sanctae vim rationemque* pervidit, ita illud quoque scisset aut explicasset, in quibus praeceptis lex ipsa consisteret, non *philosophi* fuisset functus officio, sed *prophetae.* Quod quia facere ille non poterat, nobis faciendum est, quibus ipsa lex tradita est illo uno magistro et imperatore omnium Deo." — Unter den neuern Freunden dieses Beweises sind auszuzeichnen *Crusius,* Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten. S. 418 fg. — *Jacobi,* leichter und überzeugender Bew. von Gott und v. d. Wahrheit d. chr. Religion. S. 15 ff., u. *Desselb.* Versuch eines Beweises eines in der menschl. Seele v. Natur liegenden Eindrucks von Gott u. einem Leben nach dem Tode. (Sämmtliche Schrr. Th. 2. No. 3 u. 4. S. 441 ff.) — *Storr,* Lehrb. d. christl. Dogmatik, übers. v. Flatt. 1 Th. §. 17. vgl. auch *Kant,* Kritik der Urtheilskraft. §. 86. S. 416 ff. (die Stelle bei Storr a. St. Anm. 5.) und besonders *Fichte,* über die Bestimmung des Menschen S. 283. —

b) Der *Kantische,* vorzugsweise der *moralische* (arg. morale s. ethonomicum), von Kant selbst aber nur ein *Postulat der praktischen Vernunft* genannt und aus dem *Verlangen nach dem höchsten Gute* geführt: Kritik d. reinen Vernunft S. 832 ff. Kritik d. Urtheilskraft S. 426 ff. — *Bretschneider,* Handb. 1. Th. S. 310. gibt die erste Stelle in folgendem Auszuge: Das höchste Gut des Menschen besteht aus zwei Theilen, aus der für ihn möglichen Sittlichkeit u. Glückseligkeit. Jene fordert sein Geist, diese seine Sinnlichkeit. Nun kann aber der Mensch bloss seine Sittlichkeit realisiren, und indem er sie durch anhaltende Tugend an seiner Person wirklich macht (?!), muss er oft seine Glückseligkeit aufopfern. Da nun der Wunsch, glücklich zu werden, keineswegs unvernünftig oder unnatürlich ist, so schliesst er mit

Recht: dass entweder ein höchstes Wesen sey, welches den Lauf der Dinge (— die Natur, da diese den sittlichen Gesetzen nicht gehorcht —) so lenken werde, dass Tugend und Glückseligkeit an seiner Person ausgeglichen werden; oder dass die Stimme seines Gewissens ungerecht und unvernünftig sey. Nun ist aber das letzte Urtheil moralisch unmöglich; also ist er gedrungen, das erste für wahr zu halten."

Vgl. *L. H. Jacob,* Ueber d. moral. Bew. für d. Daseyn Gottes. Liebau (1791) 2. A. 1798. 8. — *Eckermann,* Theologische Beiträge. 3. Bd. 1. Stk. 5. Bd. 2. Stk. — *Chph. Fr. Ammon,* recognitio argumenti ethonomici, quo numen esse sumitur. Progrr. II. Erlangen 1806 et 1807. 4. — Auf die Unvereinbarkeit des Postulats mit den eigenen, anderwärts (z. B. Grundleg. z. Metaph. d. Sitten S. 27 fg.) ausgesprochenen, wie mit christlich sittlichen Grundsätzen machen vorzugsweise aufmerksam *Reinhard,* Syst. d. chr. Moral 4. Bd. S. 34 fg. Anm. und *Rosenkranz,* Encyklop. d. theol. Wissenschaften (1831.) S. 8 fg.

c) Der *Fichtesche,* aus der *Nothwendigkeit des Gelingens des sittlich Guten,* oder des Siegs des Guten über das Böse (= des höchsten Guts) — (ethoteleologicum —) geführt v. *Fichte,* Ueber die Bestimmung des Menschen S. 219 f. und Anweisung zum seligen Leben S. 13. — *Krug,* Fundamentalphilosophie. S. 230 f. bes. Eusebiologie. §. 4. Anm. 1. und — *Jacobi* an Fichte. S. 30. — *Ammon* in d. *Summa* (§. 36. wo er dieses arg. morale *religiosum* nennt, das zweite ethonomicum, das erste *juridicum?*) bemerkt, dass schon *Augustinus* de Trinitate l. VIII. 3. und de genesi ad literam l. VIII. 14. diesen Beweis aufstellt und bereits *Lactantius* de vita beata c. 9 sq. auf denselben den Glauben an Unsterblichkeit gründet. — *Martensen,* chr. Dogm. §. 40.

II. Besondere Offenbarungen Gottes.

§. 35.

1) Offenbarungen Gottes im A. B.

Die Offenbarungen des A. T. kommen dem forschenden Geiste des Menschen entgegen und hellen auf, beleben, berichtigen und sichern seine Ideen des Göttlichen 1) durch Scheidung *Gottes* von der *Welt,* als des *Ewigen* von dem *Gewordenen,* des *Verborgenen, Geistigen* von

dem *Erscheinenden*, *Offenbarenden*, und als des *Lebendigen* und *Waltenden* von dem *Belebten*, *Vergänglichen* und nur durch die göttliche Allmacht und Gnade bestehenden; sie weisen dadurch theils ab, theils deuten sie die theogonischen und kosmogonischen Mythen der Heidenwelt und führen zur Anerkennung eines Geheimnisses an der Grenze unsers Gedankenkreises, *der Schöpfung aus Nichts* durch den allmächtigen Willen (1 Mos. 1, 1 ff.). Sie entsprechen den Forschungen des menschlichen Geistes nach dem Göttlichen 2) durch Hinweisung auf das Ebenbild Gottes im Menschen (1 Mos. 1, 26 f.); sie billigen dadurch den *symbolischen Anthropopathismus* und *Anthropomorphismus* im Denken und Sprechen von Gott, aber läutern ihn und mit der Vollendung und Entwickelung des göttlichen Unterrichts im Mosaismus und Prophetenthum vollendet und verklärt sich das Gedankenbild Gottes. Insbesondere kamen die A. T. Offenbarungen dem suchenden und irrenden menschlichen Geiste zu Hülfe 3) durch die Lehre von der *Einheit Gottes* (1 Mos. 1 ff. vgl. 14, 19. 5 Mos. 4, 28. 35. 39. 32, 16. 17. 39. vgl. 6, 4. Jes. 44, 6. 45, 5. 6. 14. 21. f. 46, 9. Ps. 86, 10.), wodurch sie begreiflich machen *a*) die in der *Welt* im Allgemeinen wahrnehmbare *Einheit des Plans*, *b*) die in allen *Menschen* sich offenbarende *Einheit des Sittengesetzes und Gerichts*, und *c*) aufheben den Widerspruch des Menschen mit sich selbst, wenn er das lebendige Ideal der Vollkommenheit sich in der Mehrheit denken will, — indem er entweder das Ideal selbst zerstört (durch Rangordnung der Götter) oder es grundlos vervielfältigt (vgl. oben §. 7.).

Anm. 1. Die Religion des A. B. ist *reiner Deismus*, welcher, als der Glaube an einen persönlichen Gott, Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, wohl zu unterscheiden ist von dem *falschen* oder *unreinen Deismus* (§. 13.), der Ansicht der sogenannten *Deisten*. Der *reine Deismus* (*Theismus* von Andern genannt — §. 3. Anm. 4.) ist unzertrennlich von dem Glauben *einer Schöpfung aus Nichts*, welche durchweg in der Schrift, die von keiner *ewigen Materie* weiss, gelehrt und vorausgesetzt wird

(§. 60.), aber dem Heidenthum eben so gewiss unbekannt blieb, als die Vernunft nach empfangener Offenbarung sie anerkennen muss. Vgl. *Mosheim*, Diss. de creatione mundi ex nihilo an s. Ausg. von *Radulphi Cudworthi* Systema intellectuale hujus universi (Jen. 1733. fol.) p. 950 sqq. — *Kästner*, Ueber die Lehre der Schöpfung aus Nichts u. deren praktische Wichtigkeit. Gött. 1770. 4. — *C. H. Heydenreich*, progr. Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo. Lips. 1790. 4. (vgl. s. Originalideen Bd. 2. S. 181 ff., und Betrachtungen über die nat. Religion. Bd. 2. S. 170 f.) — *Nitzsch*, System §. 20. u. 30 fg.

Anm. 2. Der *symbolische* oder reine *Anthropopathismus* und *Anthropomorphismus* auch in der biblischen Theologie ist in der Beschränktheit des menschlichen Wesens gegründet und unvermeidlich, aber wohl zu unterscheiden von dem *dogmatischen* od. unreinen, der auch schlechthin *Anthropomorphismus* und *Anthropopathismus* genannt und eben so von der Schrift gemissbilligt wird (4 Mos. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. 1. Kön. 8, 27 ff. u. ö.), als ihn die Kirche als Ketzerei „der *Anthropomorphiten*" jeder Zeit, schon im 2., besonders aber im 4. 9. und den ff. Jahrhh. perhorrescirt hat. Vgl. die treffliche Erklärung *Novatians* de trinit. c. 5. und 6. und *Walch*, Geschichte der Ketzereien. Th. 3. S. 300 ff. Th. 7. S. 536 ff.

Anm. 3. Die Religion des A. T. ist nach den aa. StSt. *reiner, absoluter Monotheismus* (§. 4.) durch und durch. — Grundlos ist die entgegengesetzte Meinung M. *Stegers* in der Abhandlung: *Versuch einer Entwickelung der Meinungen Moses über die Gottheiten der Nicht-Israeliten* in *Henke's* Magaz. für Religionsphilosophie. Bd. 4. St. 1. S. 135—157. — *Bauer* in s. *Beilagen zur Theologie des A. T.* S. 49 fl. S. 68 ff., S. 81 ff., vgl. *de Wette's* bibl. Dogmatik. §. 63 f. §. 98., *Wegscheider*, Institutt. §. 6. not. a. und *Noack*, theol. Encyclopäd. (1847) S. 341 ff.

Die Erkenntniss des *Einen wahrhaftigen Gottes* verdankt die menschliche Vernunft nur dem Unterricht der biblischen Offenbarungen; denn unter den heidnischen Philosophen sind allerdings einige nachzuweisen, welche den grossen Gedanken Eines Gottes in einzelnen Ahnungen berührten, aber keiner, der ihn ausgebildet und in entschiedenem Glauben festgehalten und Andere davon zu überzeugen gesucht hätte; vgl. *Meiners*, Historia doctrinae de vero Deo. Lemgoviae 1780. 8. deutsch durch *J. K. Mensching*. Duisb. 1791. 8. Diess schon das Urtheil von *Lactantius*, Institutt. l. I. c. 5., wo er den Monotheismus der Christen gegen die Hei-

den dadurch zu vertheidigen sucht, dass auch schon ihre ausgezeichnetsten Philosophen und Dichter diesen Glauben mitunter ausgesprochen, wenn auch nicht festgehalten hätten: „Sed omittamus sane testimonia *Prophetarum*, ne minus idonea probatio videatur ab his, quibus omnino non creditur. Veniamus ad autores et eos ipsos ad probationem veri testes citemus, quibus contra nos uti solent, *poetas* dico ac *philosophos*. Ex his *unum Deum* probemus necesse est, *non quod illi habuerint cognitam veritatem*, sed quod veritatis ipsius tanta vis est, ut nemo possit esse tam coecus, qui non videat ingerentem se oculis divinam claritatem. *Poetae* igitur, quamvis *Deos* carminibus ornaverint et eorum res gestas amplificaverint summis laudibus, saepissime tamen confitentur, *spiritu vel mente una contineri regique omnia*.“ Er führt an *Orpheus*, *Virgilius Maro*, *Ovidius* und fügt hinzu: „Quod si vel Orpheus vel hi nostri, quae natura docente senserunt, in perpetuum defendissent, eandem, quam nos sequimur, doctrinam comprehensa veritate tenuissent. — Sed hactenus de poetis: ad *philosophos* veniamus, quorum gravior est auctoritas certiusque judicium, quia non rebus commentitiis, sed investigandae veritati studuisse creduntur.“ Er nennt von diesen *Thales Milesius*, *Pythagoras*, *Anaxagoras*, *Antisthenes*, *Cleanthes*, *Anaximenes*, *Chrysippus* und *Zenon*, *Aristoteles*, *Plato*, „qui omnium sapientissimus judicatur,“ „quem *Cicero* secutus atque imitatus in plurimis,“ *Annaeus Seneca*, „qui ex Romanis vel acerrimus Stoicus fuit,“ — und schliesst endlich mit den Worten: „Nunc satis est demonstrare, summo ingenio viros *attigisse* veritatem ac *prope* tenuisse, nisi eos retrorsum fucata pravis opinionibus consuetudo rapuisset, qua et *Deos esse alios* opinabantur et ea, quae in usum hominis Deus fecit, tanquam sensu praedita essent, *pro Diis habenda et colenda* credebant.“ — Ein wenig befangen sucht *M. Minuc. Felix* in s. Octavius vor den heidnischen Lesern den Monotheismus der Christen zu rechtfertigen. Zwar stellt er c. X. §. 3—6. den Einwurf der Heiden trefflich hin in der Frage des heidnischen Caecilius: „Unde autem, vel quis ille, aut ubi Deus unicus, solitarius, destitutus, quem non gens libera, non regna, non saltem Romana superstitio noverunt? *Judaeorum* sola et misera gentilitas unum et ipsi Deum, sed palam, sed templis, aris, victimis, caerimoniisque coluerunt: cujus adeo nulla vis nec potestas est, ut sit Romanis numinibus cum sua sibi natione captivus. At etiam *Christiani* quanta monstra, quae portenta confingunt? Deum illum suum, quem nec ostendere possunt nec videre, in omnium mores, actus omnium, verba denique et occultas cogitationes diligenter inquirere? discurrentem scilicet atque ubique praesentem: molestum illum volunt, inquietum, impudenter etiam curiosum, siquidem adstat factis omnibus, locis omnibus intererrat, cum nec singulis inser-

vire possit per universa districtus, nec universis sufficere in singulis occupatus.“ — Gewiss muss eine Wahrheit *neu* seyn, wo sie solchen Widerspruch und Missverstand findet. — Wenn der christliche Octavius ihn aber dann, ausser andern herrlichen Bemerkungen, durch seine eigenen Dichter und Philosophen (c. XVIII. §. 7 ff. u. c. XIX.) zu verständigen u. für den Glauben an den Einen, wahrhaftigen Gott zu gewinnen sucht, so überschreitet er die Grenzen der Wahrheit, indem er in ihre einzelnen, aus dem Zusammenhange ihrer Schriften und Lehrmeinungen gerissenen, Aussprüche mehr hineinlegt, als darin liegt und auch Lactantius, so sehr er auf seinem Standpunkte wünschen musste, mehr darin zu finden, finden konnte; denn Octavius sagt z. B. am Schlusse, als Resultat, c. XX: „Exposui opiniones omnium fere philosophorum, quibus illustrior gloria est, [eos scil.] Deum *unum* multis licet designasse nominibus. ut quivis arbitretur, aut nunc *Christianos philosophos* esse, aut *philosophos* fuisse jam tunc *Christianos.* Quodsi providentia mundus regitur et unius Dei nutu gubernatur, non nos debet antiquitas imperitorum, fabellis suis delectata vel capta, ad errorem mutui rapere consensus, quum philosophorum suorum sententiis refellatur, quibus et rationis et vetustatis adsistit auctoritas.“

Vgl. *J. Geo. Schultze: Theologiam naturalem Gentilium secum pugnantem* — — praeside M. *Abrah. Jaeschke* d. 6. Mart. a. 1700. Eruditorum examini sistit. Lipsiae, 4.

Einen Versuch, die alttestamentliche Lehre von der Einheit Gottes gegen die neueren Annahmen eines blos relativen Monotheismus zu begründen, s. bei *Hävernick,* Vorlesungen über die Theol. d. A. T. (Erlang. 1848.) S. 42—49.

§. 36.

2) Vollendung der Offenbarungen Gottes im N. T.

Alle *Religionsphilosophie* endet bei der Frage, welche sie, ohne höhere Offenbarung, nicht beantworten kann: Täuscht sich der Mensch nicht, wenn er die Gesetze der sichtbaren Welt auf eine unsichtbare überträgt und namentlich aus der Schöpfung, als Wirkung, auf ihre Ursache, den Schöpfer, schliesst und insbesondre sein, ihm selbst geheimnissvolles, geistiges Wesen zum Typus nimmt für das geistige Bild, unter welchem er

sich Gott zu denken habe? Aber auch die *Offenbarung des A. T.*, so bestimmt sie schon auf diese Frage antwortet, weist in ihren Lehren, Verheissungen und Einrichtungen selbst auf etwas Vollkommneres und Allgemeines, welches werden soll, hin und kündigt sich als eine vorübergehende Anstalt an, welche die religiösen Bedürfnisse der gereifteren und allgemeinen Menschheit nicht befriedigen könne (§. 2. u. 7.); sie macht aufmerksam auf einen künftigen, allgemeinen Lehrer und Erlöser, den sie mit den ausgezeichnetsten Männern des A. B. vergleicht, aber über alle stellt (5 Mos. 18, 15—19. Ezech. 34, 23. Hos. 3, 5. Ps. 110, 1. 4.), dem sie selbst ewiges, göttliches Wesen zuschreibt und den Namen *Jehova* gibt (Mich. 5, 1 ff. Jes. 9, 5 f. Jer. 23, 6. 33, 16.). Wären nun die Vorbereitungen des A. B. nicht vollendet und seine Verheissungen nicht erfüllt worden, so wären wir nicht allein auf die Fragen der Menschen im natürlichen Zustande zurückgewiesen und, ausser der unbeglaubigten Sprache und den Ahnungen im Innern, ohne Antwort, sondern durch die Täuschungen der Vorzeit wäre sogar der Zweifel am Daseyn und Walten eines heiligen Gottes in der Welt gerechtfertigt. Aber die Erscheinung Jesu Christi, des Sohnes Gottes, *bestätigte* und *vollendete* die früheren Offenbarungen Gottes.

1) Er *bestätigte* sie, indem er *a*) obwohl göttlichen Wesens, als *Mensch* — in Allem, die Sünde ausgenommen, uns gleich erschienen — die Richtigkeit der Denkgesetze darthat, nach welchen wir Gott suchen und finden in seinen Werken, ja selbst dazu aufforderte, die Welt mit ihren Veränderungen als Offenbarung des Wesens und Lebens Gottes zu betrachten (Matth. 6, 25 ff. vgl. Ap. G. 14, 25 ff. 17, 24 ff. Röm. 1, 19 fg.) und, obgleich nach unmittelbarer Erfahrung und Anschauung von der überirdischen Welt redend (Joh. 3, 11—13. vgl. 6, 46. u. 1, 1—18.), dennoch überall die *symbolische* (anthropopathische und anthropomorphische) Denk- und Sprachweise befolgte und dadurch heiligte (Joh. 17, 21 ff.

vgl. Matth. 5, 45. 48. 6, 4. 6. Joh. 3, 16.), auch dem Menschen, welchem es um Wahrheit und Heiligung ein Ernst sey, die Fähigkeit zuschrieb, die Wahrheit der *göttlichen* Lehre durch die Zustimmung der Sprache seines Innern, als durch Verwandtes das Verwandte, zu erkennen (Joh. 7, 16 fg. 8, 31 fg. vgl, 47. 10, 26 fg.) — *b*) indem er den Vorbereitungen und Verheissungen des A. B. entsprach und durch sein Wort und Leben, wie durch seinen Tod und Sieg, als Auferstandener und Verherrlichter, den verheissenen, allgemeinen, Gnadenbund Gottes mit den Menschen stiftete und ein göttliches Reich der Wahrheit, Gerechtigkeit und des Friedens gründete, welches sich unter seiner Leitung bis zu den Enden der Erde erweitert (Jer. 31, 31 ff. Jes. 9, 6 fg. Kap. 53. 66, 18 ff. — Joh. 4, 23 ff. 10, 1—16. 18, 36. 2 Cor. 1, 20.). [1]) — Wenn so durch Jesum Christum die *Gnade* und *Wahrhaftigkeit* Gottes offenbar (Joh. 1, 17.) und die frühere Gotteslehre bestätigt wurde, so

vollendete er 2) sie auch, *a*) nicht nur, indem er durch Darstellung des vollendeten Urbilds der Menschheit das vollkommenste, den Menschen erkennbare, Ebenbild des an sich unsichtbaren Gottes darstellte (Joh. 12, 45. vgl. 1, 18. 6, 46. 1 Tim. 6, 16. u. a. vgl. §. 18.), sondern *b*) auch, obgleich er die *Einheit Gottes* bestätigte (Joh. 17, 3. 5, 44. Matth. 19, 17. vgl. 1 Cor. 8, 4—6. Röm. 3, 29 ff. 1 Tim. 1, 17. 2, 5. Jac. 2, 19. Jud. 25.), *seine* Einheit mit *Vater* und *Geist*, also eine *Dreieinigkeit des göttlichen Wesens* offenbarte (Joh. 14—17. Matth. 28, 19. vgl. 1 Cor. 12, 4—6. 2 Cor. 13, 13.), wodurch das Evangelium dem alttestamentlichen Monotheismus einen universalen Charakter gab, indem es dem Bedürfniss des entwickelten menschlichen Geistes entspricht, eine ewige Offenbarung des göttlichen Lebens zu denken ohne die mit der absoluten Gottesidee unvereinbaren oder sich selbst widersprechenden Annahmen einer ewigen, ungöttlichen, Materie neben ihm, oder

---

1) *Biblisch-historischer Beweis für das Daseyn Gottes.*

einer ewigen Schöpfung. — Es bilden sich darum zwei Theile der christlichen Lehre von Gott: *α*) der *allgemeinere*, für welchen der menschliche Geist (das belebende Höhere im Menschen), als Nachbild Gottes, das Analogon ist, und *β*) der *besondere*, die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, für welche in dem belebenden Elemente der äusseren Natur (dem Feuer oder Licht) ein Analogon sich findet.

Anm. Der menschliche Geist, so weit er nicht im Bereich der besonderen Offenbarungen Gottes sich entwickelte, ging bei seinen Forschungen nach dem Göttlichen aus der *Natur* in *sich selbst* (*Physikotheologie* veredelt durch *Anthropotheologie* §. 29. 30. 35.). — Die Offenbarungen des N. T. vollenden die Erkenntniss Gottes, soweit sie uns erreichbar ist, indem sie den Gedanken des Göttlichen wieder aus den Beschränkungen der menschlichen Geistesform herausführen und das belebende Princip der Natur als das entsprechendste Analogon darstellen (die *Anthropotheologie* wieder vollenden zur *Physikotheologie.*).

§. 37.

Gegensatz aller Theologie — Atheismus.

Bei der Mannichfaltigkeit und Deutlichkeit der Offenbarungen Gottes (§. 29 ff.) ist es begreiflich, dass das Urtheil der Schrift über die Verdammlichkeit des Atheismus (Röm. 1, 19 fg.) auch das allgemein menschliche ist (§. 1.); schon die vorchristliche Welt erkannte in der Gottesläugnung nicht nur eine Verläugnung und Entwürdigung des menschlichen Wesens, sondern hielt den Gottesläugner auch für unfähig, ein nützliches Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft zu seyn (Cic. de republ. III, 22. u. de N. Deor. I, 23.). In der h. Schrift wird vorzugsweise die thatsächliche Verläugnung Gottes durch ein Leben in Ungerechtigkeit und Laster, ohne Scheu vor einem höhern Richter, als ἀθέοτης bezeichnet (Eph. 2, 12. vgl. V. 1 ff. 1 Thess. 2, 5. vgl. 1, 9. und

Ps. 14. 53.), und dieser Widerspruch des Lebens mit dem Gesetz Gottes, diese thatsächliche Verläugnung der auch dem natürlichen Menschen offenbaren Wahrheit (Röm. 1, 18 ff. vgl. 2, 14 fg.), diese ἀσέβεια als ἀδικία (רשע Ps. 10, 4.), die zum Verderben führen muss, wird schlechthin die *Thorheit* genannt (Ps. 14. u. 53.). Wie dieser *praktische* Atheismus, *κ. ἐ. Gottlosigkeit* (*ἀσέβεια*) genannt, seine Grade hat, eben so der *theoretische*, welcher vom Zweifel an der Vorsehung, dem Walten einer absolut weisen und gerechten Weltregierung, in einzelnen, obwohl seltenen, Fällen sogar zu entschiedener Bekämpfung des Glaubens an Gott fortgeschritten ist (*skeptischer* und *dogmatischer* oder positiver *Atheismus*).

Literatur. *Gisb. Voetius,* Disputatt. select. T. I. p. 114—226. (disp. hab. a. 1639.) — *Jenkin Thomasius* (Engl.), historia atheismi. Altorfi 1713. ed. auct. Lond. 1717. 8. — *J. Franc. Buddeus,* theses theologicae de atheismo et superstitione. Jenae 1717. 8. — *Jac. Frid. Reimann,* Hist. universalis Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum. Hildesiae 1725. 8. — *Val. E. Löscher,* praenotiones theologicae (ed. 5. 1752.) p. 1 sqq. — *J. G. Walch,* Einl. in die Rel. Streitigkeiten ausser der evang. Kirche. 5. Thl. S. 1—363. — *J. E. Schubert,* institutt. Theol. polem. P. I p. 49 sqq. — *C. H. Heydenreich,* Briefe über den Atheismus. Lpz. 1796. 8., und *Franz Hemsterhuis, Briefe über den Atheismus* in der Sammlung s. ins deutsche übersetzten Schriften mit Zusätzen von *Herder* u. *Jacobi* herausgegeben. (Lpz. 1797. 3 Bände 8.). 1 Bd. S. 148 ff.

Anm. 1. Der *Atheismus* ist nach den Bestimmungen der oben genannten älteren Theologen die roheste Form des Naturalismus (nat. crassissimus), als solcher unterschieden von der Ueberschätzung der natürlichen Kraft des menschl. Willens im Gegensatz zur g. Gnade (*Pelagianismus:* nat. crassus) und der m. Vernunft im Gegensatz zur g. Offenbarung (*Rationalismus:* nat. crassior); viele Beläge s. in m. Diss. de rationalismi indole p. 34 sqq. und vgl. oben §. 13. — So als Gegensatz zum reinen Theismus (§. 35. A. 2.), dem Glauben an einen leb., persönlichen Gott, der Himmel und Erde und Alles, was darinnen ist, erschaffen hat, erhält und

regiert, ist Atheismus theils der gemeine *Materialismus* in seinen verschiedenen Formen, namentlich Hylotheismus und Atomismus, theils *Pantheismus*. In wiefern dieser mit Recht als Atheismus zu fassen und zu bezeichnen sey, ist schon §. 3. erörtert worden, insb. Anm. 4.; vgl. auch die entsprechende Darstellung von *Martensen*, chr. D. §. 42.

Den Unterschied zwischen *theoretischem* und *praktischem Atheismus* finden wir schon bei *Plutarch*. de superstitione, Opp. ed. Reisk. VI. p. 629. wo er sagt: *ἀθεότητα εἶναι κρίσιν φαύλην τοῦ μηδὲν εἶναι μακάριον καὶ ἄφθαρτον, ἧς τέλος ἐστὶ τὸ μὴ νομίζειν θεούς, τὸ μὴ φοβεῖσθαι.*

Anm. 2. Unter den Vielen, welche Atheisten gewesen seyn sollen, scheinen es wirklich gewesen zu seyn: *Leucippus* (geg. 500 v. Chr.) nach Cic. de N. D. I. 24., — *Diagoras* aus Melos (geg. 427 v. Chr.), von den Atheniensern schlechthin *ἄθεος* genannt, nach Sextus Emp. adv. Mathem. IX. 53; Cic. de N. D. I. 1—23. u. 42. und Lactant. de ira div. c. 9. (vgl. *Dan. Lud. Mounier,* disp. philos. literaria *de Diagora Melio*. Roterod. 1838. 8., wo sich c. VI. §. 2. auch eine Liste der alten Philosophen findet, die des Atheismus angeklagt worden sind). — *Protagoras* aus Abdera (geg. 444.), mehr skept. Atheist, nach Cicero l. l. u. Diog. Laert. IX. 8. 51. 53. — *Critias* aus Athen, der Tyrann, meint nach Sext. Emp. adv. Mathem. IX. 54: „*οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἐπίσκοπόν τινα τῶν ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεόν, ὑπὲρ τοῦ μηδένα λάθρα τὸν πλησίον ἀδικεῖν, εὐλαβούμενον τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν τιμωρίαν.*“ vgl. *Dess.* Hypotypos. Pyrrhonian. III. 218. — Aehnlich *Prodicus, ὁ Κεῖος,* nach Sext. Emp adv. Mathem IX. 18. — *Theodorus* aus Cyrene (geg. 300 v. Chr.), auch schlechthin der *Gottesläugner* genannt, obwohl er die Läugnung nicht unumwunden aussprach; Plutarch. adv. Stoic. Tom. II. p. 1075: „*οἱ γοῦν ἄθεοι προςαγορευθέντες, οὗτοι Θεόδωροι καὶ Διαγόραι καὶ Ἵππωνες, οὐκ ἐτόλμησαν εἰπεῖν, τὸ θεῖον ὅτι φθαρτόν ἐστιν· ἀλλ᾽ οὐκ ἐπίστευσαν, ὡς ἐστί τι ἄφθαρτον· τοῦ μὲν ἀφθάρτου τὴν ὕπαρξιν μὴ ἀπολείποντες, τοῦ θεοῦ δὲ τὴν πρόληψιν φυλάττοντες.*“ Vgl. über *Theodorus* noch Cicero l. l. u. Diog. Laert. II. 86. 97 sqq. — Unter den Römern *Lucretius* (geb. 85 v. Chr.), s. de rerum nat. III. v. 197 sqq.

Im 16. Jahrhundert wurden ausser Andern als Atheisten berüchtigt: *Jordanus Brunus* (Giordano Bruno) aus Nola, Dominikaner (verbrannt zu Rom 1600) und *Jul. Caesar Vanini* (Lucilio Vanini) aus Neapel (verbrannt zu Toulouse 1619); aber selbst diese wurden in neuerer Zeit losgesprochen, Jordanus Brunus von *Zimmermann,* de Atheismo Jordano Bruno impacto in s. Opuscc. T. II.

p. 1128., welchem *Wegscheider* (Institutt. §. 57. b) zustimmt, wie er auch mit *Ammon* (Summa §. 37. a) den Vanini aus der Zahl der Atheisten streicht. Vgl. dagegen *J. Maur. Schramm,* de vita et scriptis famosi athei *Jul. Caes. Vanini* tractatus singularis Custrini 1709. 4. — *Jord. Bruni* Nolani Scripta, quae latine confecit, omnia ed. *A. Fr. Gfrörer.* Stuttg. 1834. 8.

Thom. Hobbes (†1679) war ein anderer Critias, und *Bened. Spinoza* († 1677), den sogar Bayle, Wolf und Mendelssohn des Atheismus anklagten, der berühmteste Pantheist seines Jahrhunderts und *Joh. Toland* († 1722) wahrscheinlich auch mehr Pantheist als Atheist. Vgl. *Walch* a. Schr. S. 73—76.

Aber unleugbar scheint der Atheismus des *Jul. Offroy de la Mettrie* (geb. zu St. Malo 1709. † 1751), — des *Vfs. des Système de la Nature* (welches 1770 zu London unter dem Namen *Mirabaud's* erschien), d. i. wahrscheinlich *Paul. Heinr. Dietr. Baron v. Holbach* († 1769) oder sein Hauslehrer, der Mathem. *la Grange,* — *Claude Adrien Helvetius* († 1771), *Denis Diderot* († 1784), und *Jean le Rond, dit d'Alembert* († 1783), — die beiden Urheber *der französischen Encyclopädie,*(1751—1763 *in* 27 Tomes 4.), welche durch Verbreitung der neuen Weisheit in allen Ständen des empfänglichen, leichtsinnigen Volks die Revolution vorbereitete, *Joseph Priestley* († 1804.).

Bern. v. Mandeville († 1733), *Edw. Search* (nach s. Light of nature pursued, Lond. 1769 und 1770. V Voll. 8., deutsch durch J. P. Erksleben Gött. 1771. 8.), *J. Christ. Edelmann* waren wohl wie *François Aroüet de Voltaire* (1778) u. a. kleinere Geister dieses Gelichters eher *Beförderer atheistischer Grundsätze,* als selbst entschiedene Atheisten.

Zu denen, welche in jüngster Zeit vom Standpunkte des neuen Pantheismus (§. 3.) zur entschiedenen Gottesläugnung fortgeschritten sind, gehören namentlich *Frauenstädt* und *Feuerbach* (vgl. *Nitzsch,* Syst. §. 7. Anm **), und als die Genossenschaft, deren Bekenntniss dieses neue Système de la nature ist, welches einem Sauerteige gleich in den Massen in Gährung gerathen und eine der wirksamsten Kräfte in den letzten Zeitbewegungen geworden sey, bezeichnet *Martensen* a. Schr. „das junge Deutschland," dessen traurige Berühmtheit es sey, die verneinenden Consequenzen des Pantheismus in ein System gebracht zu haben; vgl. auch m. Sendschreiben über die Lage des Christenth. u. das Verhältniss chr. Theologie zur Wissensch. überhaupt S. 142. mit 120 ff. — Dass die genannten, namentlich *Feuerbach,* nicht ungerecht beurtheilt werden, beweist selbst die Darstellung seiner Ansichten bei *Noack,* die specul. Rel. Wiss. S. 135 ff. besond. 138. vgl. S. 69 f. 120 fg.

B. Lehre von Gott nach seinen Offenbarungen.

I. Allgemeine Lehre von Gott.

§. 38.

Allgemeiner biblischer Begriff von Gott.

Gott ist der vollkommenste Geist, welcher über Alles, was ist und gedacht werden kann, erhaben Himmel und Erde geschaffen hat, erhält und regiert.

Anm. In diesem biblischen Begriffe von Gott sind enthalten folgende Merkmale:

1) *die Einheit Gottes*, vgl. §. 35. 3. und 36. 2. b.

2) *die Geistigkeit Gottes:* (Bildlosigkeit oder Undarstellbarkeit = Unkörperlichkeit Gottes:) 2 Mos. 20, 4. 5 *Mos.* 4, 15—19. *Jes.* 40, 25. 46, 5. Ps. 139, 7 ff. — Joh. 4, 23. 24. Röm. 1, 20. 23. vgl. Eph. 4, 6. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. vgl. Hebr. 12, 9. Col. 1, 15. u. a. — Nur in dem Menschen findet sich sein Bild, das er selbst ihm angeschaffen hat: 1 Mos. 1, 26 fg. 5, 1. vgl. Apostelg. 17, 28. Jac. 3, 9. und — Joh. 12, 45. vgl. §. 35. u. 36. 2.

3) *Erhabenheit über Alles*, Unvergleichbarkeit: 5 Mos. 6, 4. vgl. Marc. 12, 29. Jes. a. St. und 45, 5. 6. 18. mit 42, 8. — Matth. 19, 17. vgl. Marc. 10, 18. und Hiob 4, 18. 15, 15. Röm. 16, 27. 1 Tim. 6, 15.

4) *Absolute Ewigkeit;* denn Alles ausser ihm ist geworden und Er ist die *Ursache des Seyns und Bestehens der Welt nach Materie und Form:* 1 Mos. 1, 1. 14, 19. *Jerem.* 10, 10—16. Ps. 90, 2 ff. 96, 5. 146, 6. Jes. 42, 5. 44, 24. 45, 12. 18. 66, 2. — *Matth.* 11, 25. 19, 4. *Apostelg.* 14, 15. 17, 24. Röm. 1, 19. 20. 25. 11, 36. 1 Cor. 8, 5. 6. vgl. Hebr. 2, 10. Offenb. 4, 11. 10, 6. 14, 7.

§. 39.

Biblische Namen und Bezeichnungen Gottes.

Das Wesen Gottes an sich, als unbeschränkt und über Alles, auch den menschlichen Begriff, erhaben, kann als solches auch in keinem menschlichen Worte einen ab-

solut vollkommenen (adäquaten) Ausdruck finden (*θεὸς ἄῤῥητος, ἀκατονόμαστος, ἀνώνυμος*). Die *Namen Gottes* in der heiligen Schrift, als Bezeichnungen seines Wesens, so weit es sich offenbart hat, bezeichnen daher nur einzelne Momente der Gottesidee oder Merkmale des biblischen Gottesbegriffs. Sie sind theils *attributiv*, indem sie solche Eigenschaften Gottes hervorheben, ohne welche er nicht als der Schöpfer und Herr der Welt gedacht werden kann, wie seine *Allmacht:* אֵל, *ὁ ἰσχυρός*, שַׁדַּי (شَدِيد) und אֵל שַׁדַּי (1 Mos. 17, 1), *θεὸς παντοκράτωρ*, theils sind sie *negativ*, indem sie von der Idee Gottes, als des absolut vollkommenen Wesens, jeden Gedanken der Beschränktheit entfernen, wie *ἀόρατος, ἄφθαρτος, ἀπείραστος*, — oder sie sind *relativ* d. h. lassen die absolute Vollkommenheit Gottes in den Beziehungen denken, in welchen sie sich offenbart hat und nothwendig zu denken ist, sey es zur Welt überhaupt, als dem Inbegriff alles Geschaffenen und Wandelbaren, und zu den verschiedenen Erscheinungen in ihr, oder zu dem insbesondere, was menschlicher Wahn Gott genannt und als solchen verehrt hat, wie יהוה[1]) (2 Mos. 3, 13—16: nach V. 14. אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה = der in seinem Wesen und Walten Unwandelbare), LXX: *ὁ ὤν* und Offenb. I, 4. und 8: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*, — verkürzt יָהּ, — עֶלְיוֹן, *ὁ ὕψιστος*, — אֱלוֹהַּ, אֱלֹהִים, — יְיָ צְבָאוֹת, אֱלֹהֵי צ״, אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם,

1) **Diod.** Sic. I. 94: *ἱστοροῦσι παρὰ τοὺς Ἰουδαίους, Μωσῆν τὸν Ἰάω ἐπικαλούμενον θεόν.* — **Euseb.** Praep. Evang. lib. I. c. 6. erzählt von dem Phönicier *Sanchuniathon: Τά περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα* — — *Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος* (*ἱστορεῖ*), *εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου* (? יְרוּבַּעַל), *τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἰευώ.* Vgl. das Orakel des Clarischen Apollo b. Macrob. I. Saturn. 18: *φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεναι Ἰαώ*, und *Clemens Al.* Stromat. V. p. 562. ed. Sylb.: *ἀτὰρ καὶ τὸ τετράγραμμον ὄνομα τὸ μυστικόν, ὁ περιέκειτο οἷς μόνοις τὸ ἄδυτον βάσιμον ἦν. Λέγεται δὲ Ἰαώ, ὃ μεθερμηνεύεται ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος.* *Hieronymus* ad Ps. VIII: Prius nomen Domini apud Hebraeos quatuor literarum est, Jod He Vau He, quod proprie Dei vocabulum sonat et legi potest *Jaho* et Hebraei *ἄῤῥητον* i. e. ineffabile opinantur. *Theodoretus* Quaest. XV. ad Exod.: *καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται Ἰαβέ, Ἰουδαῖοι δὲ Ἰαώ.* Den Juden war es שֵׁם הַמְּפוֹרָשׁ, *ὄνομα ἀνεκφώνητον*, und sie lesen dafür noch heute אֲדֹנָי.

chald. אֱלָהּ שְׁמַיָּא, אָדוֹן gewöhnlich אֲדֹנָי, צוּר, מֶלֶךְ, *θεὸς τοῦ οὐρανοῦ, κύριος, δεσπότης, κτιστὴς πάντων,* אָב (z. B. Jes. 63, 16 fg. Mal. 2, 10.), *ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος* und *ἐπουράνιος* (Matth. 18, 35.), — אֵל חַי (Jos. 3, 10.), הַחַי (1 Mos. 16, 14.), אֱלֹהִים חַיִּים (5 Mos. 5, 23.), *θεὸς ὁ ζῶν* (Apostelg. 14, 15. 1 Thess. 1, 9. 1 Tim. 4, 10. 6, 17.), auch *ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός* (Joh. 17, 3.).

Literatur: *Hengstenberg,* Abh. über die Gottesnamen im Pentateuch in s. Beiträgen zur Einleitung in's A. T. 2. Bd. S. 181 ff. *Tholuck,* Vermischte Schriften Bd. I. S. 377 ff. (gegen die Annahme eines ausländischen Ursprungs des Namens Jehova aus Aegypten, Phönicien oder Indien) und im Allgemeinen *Hävernick,* Vorlesungen üb. d. Theol. d. A T. S 37 ff.

§. 40.

Eigenschaften Gottes. Begriff und Eintheilung derselben.

Die einzelnen Momente der Gottesidee sind die *Eigenschaften* Gottes, oder die besonderen Offenbarungen der Vollkommenheit des göttlichen Wesens für den endlichen Geist, welcher es in seiner absoluten Herrlichkeit zu erkennen nicht vermag. Wie nun in der Erhabenheit über alle Schranken, in welchen die Welt und Alles in ihr gehalten ist, die Idee der absoluten Vollkommenheit, oder der Gottesbegriff, gegeben ist, so ist auch die *Unbeschränktheit* (infinitas) das charakteristische Merkmal aller Eigenschaften Gottes (Ps. 145, 3. Hiob. 11, 7—9.). Obwohl aber Gott, als über alle Schranken erhaben, in der ganzen Welt seines Gleichen nicht hat (2. Mos. 15, 11. Jes. 40, 25. Ps. 86, 8—10. 89, 7—9. 113, 5.), so hat er doch den Menschen nach seinem Bilde geschaffen (§. 35 fg. vgl. §. 30.), und so führt die Batrachtung seines Nachbildes und der Eigenschaften desselben zur Erkenntniss der Eigenschaften Gottes, wenn alle Beschränkungen des Nachbildes von dem Schöpfer und Herrn desselben entfernt werden. Das Resultat der Entwickel-

ung der Idee absoluter Unbeschränktheit ist sonach die Darstellung der Eigenschaften Gottes, oder die Beschreibung seines Wesens, vollkommen entsprechend seinen Offenbarungen nach der Schrift.

Verneinen wir 1) die Beschränkung Gottes durch die *Zeit*, so schreiben wir ihm *absolute Ewigkeit* zu, deren wesentliche Momente *Selbständigkeit, Unsterblichkeit* und *Unveränderlichkeit* seines Wesens sind.

Denken wir Gott 2) ausser allen Schranken des *Raumes*, so eignen wir ihm *Allgegenwart* zu und *absolute Geistigkeit*.

Denken wir ihn 3) ohne alle Beschränkung durch irgend eine *fremde Macht*, folglich seine Kraft ohne allen Mangel und jede Hemmung, innere wie äussere, so schreiben wir Gott, als dem lebendigen und persönlichen, in welchem wir, wie in seinem Ebenbilde, dem Menschen, eine dreifache Grundkraft unterscheiden müssen, *Allwissenheit, absolute Freiheit* und *Seligkeit* zu.

Anm. 1. Begriff und Erkennbarkeit der göttlichen Eigenschaften.

Eigenschaft in der ursprünglichen Bedeutung des Worts ist *eine Beschaffenheit, wodurch ein Ding von anderen sich unterscheidet:* qualitas, qua res ab aliis discernitur. Das Charakteristische aller göttlichen Eigenschaften ist die *Unbeschränktheit* oder positiv die *absolute Vollkommenheit*. Da diese dem endlichen Geiste nur durch ihre Offenbarungen in der endlichen Welt und nach Massgabe seiner Wahrnehmung derselben erkennbar ist, so sagt *Quenstedt* (I. 284.) richtig: Quia intellectus noster finitus infinitam et simplicissimam Dei essentiam uno conceptu adaequate concipere nequit, ideo distinctis et inadaequatis conceptibus, essentiam divinam inadaequate repraesentantibus, eandem apprehendit, *qui conceptus inadaequati dicuntur affectiones et attributa Dei;* affectiones quidem, quod essentiam divinam afficiant et denominent, attributa, quod ab intellectu nostro eidem attribuantur. — Aehnlich die folgenden Dogmatiker, nam. auch *Reinhard:* partes summae perfectionis sigillatim (*Scholl:* separatim) cogitatae. — *Marheineke* (System der christl. Dogm. 1847. S. 101. vgl. S. 86 ff.): „Bestimmtheiten des absoluten Geistes“ und *Martensen* (a. Schr. §. 46.) „Wesensbestimmungen.“ „Die Eigenschaften,“ setzt er hinzu, „drücken ein

und dasselbe Wesen von verschiedenen Seiten aus, sie sind verschiedene Grundäusserungen Eines Wesens.“

Schon die biblischen Namen und anderen Bezeichnungen Gottes (§. 39.) weisen auf den *dreifachen Weg*, den die *Scholastiker* nach dem Vorgange älterer Kirchenlehrer, namentlich des *Dionysius Ar.*, empfahlen zur *Erkenntniss der Eigenschaften Gottes;* vgl. Baron *v. Eberstein,* Natürl. Theologie der Scholastiker (Lpz. 1803. 8.) S. 52 ff. u. *Münscher,* Lehrb. d. Dogm. G. (3. Ausg. v. Cölln) 2. H. §. 119.: *a*) *Via negationis* = *ἐξ ἀφαιρέσεως, κατ᾽ ἀφαίρεσιν* (Ps. 50.) — *b*) *via eminentiae* = *κατὰ σχέσιν* (Jes. 40, 15 ff. Matth. 7, 11.) — *c*) *via causalitatis* = *κατὰ φύσιν* (Ps. 94, 9 ff. Apostelg. 17, 29.): — In Wahrheit ist es aber nur Ein Weg (*via causalitatis,* der Schluss nach dem Kanon: quidquid est in effectu, id debet quoque esse in causa), der hier gewiesen wird, die beiden ersten s. g. Wege sind blosse Cautelen, damit man auf dem ersten nicht fehlgehe.

Die Dogmatiker unterscheiden die *Attributa Dei* = *ἀξίαι, ἀξιώματα, ἔννοιαι, νοήματα* — und die *Proprietates Dei* (characteres trium in trinitate personarum Patris, Filii et Spiritus S.): *ἰδιώματα.*

Die Frage, ob zwischen den göttlichen Eigenschaften (*Attributa,* Perfectiones Dei) eine *differentia realis* Statt finde, oder blos *formalis s. nominalis,* wurde schon im 4. Jahrhundert in dem Streite mit den *Eunomianern,* besonders aber im 14. und 15. Jahrhundert unter den Scholastikern von den *Nominalisten* und *Realisten* erörtert. Die Ansicht, dass kein *objectiver* (realer) Unterschied zwischen den Eigenschaften Gottes stattfinde, sondern nur ein *subjectiver,* dass die Eigenschaften Gottes nur menschliche Auffassungsweisen des göttl. Wesens seyen und den Vorstellungen des Menschen davon in Gott nichts entspreche, ist mit der Idee eines persönlichen, lebendigen Gottes eben so unvereinbar, als es an sich unmöglich ist, z. B. die Begriffe Ewigkeit und Gerechtigkeit, oder Selbständigkeit und Güte identisch zu denken. Vgl. *Martensen* a. St. und *J. Pet. Lange,* positive Dogmatik §. 15.

Anm. 2. Gewöhnliche dogmatische Eintheilungen der göttlichen Eigenschaften —

a) in *negativa* = *ἀποφατικά, ἀφαιρετικὰ* (Unabhängigkeit, Unwandelbarkeit, Unsterblichkeit) und *positiva* s. *affirmativa* = *καταφατικά, θετικὰ* (Selbständigkeit, Wahrhaftigkeit, Ewigkeit).

b) in *quiescentia* s. *immanentia* = *ἀνενέργητα* (Ewigkeit, Unveränderlichkeit) und *operativa* s. *transeuntia, ἐνεργητικὰ* (Gerechtigkeit, Güte).

c) in *absoluta* (nach *Schott*, epitome §. 46. z. B. independentia, immutabilitas und omnipraesentia substantialis) und *relativa*.

d) in *physica* s. *metaphysica* (Ewigkeit, Einfachheit) und *moralia* (Allwissenheit, Gerechtigkeit). Andere unterscheiden zweckmässiger 1) *ontologica* (Einfachheit, Substantialität, Ewigkeit), 2) *physica* (physiologica) s. *physico-theologica* (Verstand und Macht) und 3) *moralia* (Heiligkeit, Gerechtigkeit); s. *Tieftrunk*, Censur des protest. Lehrbegr. 2. Bd. S. 14 ff. 86 ff.

e) *communicabilia* s. *communia* (Güte, Gerechtigkeit, Weisheit) und *incommunicabilia s. propria* (Ewigkeit, Unabhängigkeit).

f) *Universalia*, quae ad omnem Dei essentiam pertinent (substantia, aeternitas et immutabilitas, spiritualitas et omnipraesentia, unitas) u. *singularia*, quae ad *intellectum* (sapientia et omniscientia), *voluntatem* (a) attributa universalia: libertas, omnipotentia, unitas; b) specialia: sanctitas, bonitas, justitia) et *conscientiam* numinis (beatitas et majestas) spectant; *Ammon*, summa theol. chr. ed. 4. §. 57.

g) *primitiva* und *derivata* s. derivativa; *Albertus M.* (13. Jahrh.) leitete alle Attribute ab aus der Vorstellung Gottes, als causa primitiva et necessaria (vgl. *Tiedemann*, Geist der speculativen Philosophie IV. K. 9. 10.); — *Mosheim*, Elementa theol. dogm. p. 210 sq., aus dem Begriffe der *independentia*; — *Henke* in s. Lineamentis institut. fidei chr. setzte nach 1 Joh. 4, 16. die *unendliche Güte* als attributum primitivum.

Die angeführten dogmatischen Eintheilungen sind entweder nur scheinbar solche, wie die E. in *positive* und *negative*, da durch die Verneinung einer Unvollkommenheit zugleich eine Vollkommenheit gesetzt wird; oder sie sind formal unangemessen, wie die E. in *quiescentia* und *operativa*, da der absolut lebendige Gott, der Urheber und Erhalter alles Lebens, an sich nicht, sondern nur beziehungsweise als ruhend gedacht werden kann; aber auch umgesetzt, als Einth. in attr. *absoluta* u. *relativa* (incommunicabilia u. communicabilia), hat sie ihre unüberwindlichen logischen Schwierigkeiten, da die Eigenschaften, welche Gott in seiner Abgezogenheit vom endlichen Daseyn zugeschrieben werden, wie *Ewigkeit* und *Unveränderlichkeit* (Nitzsch), oder *wesentliche Unabhängigkeit*, *Unveränderlichkeit* u. *Allgegenwart* (Schott), ganz undenkbar sind, ohne Gott in Beziehung zur Welt (überhaupt zu aller Creatur oder zur persönlichen insbesondere) als Schöpfer, Erhalter und Regenten (also jene Attribute auch als relative) zu denken. — Die Wahrheit der Eintheilung in *physische* (allgemeine Attribute des Seyns und Wesens: universalia) und *moralische*

(Attribute der Erkenntniss, des Willens und Gefühls, welche nur persönlichen Wesen eignen: singularia), so wie in *primitiva* und *derivata* ist in obiger Entwickelung der göttlichen Eigenschaften aus dem Begriff der absol. Unbeschränktheit des g. Wesens anerkannt, zugleich aber auch erwiesen, dass in Wahrheit von attributis primitivis nicht die Rede seyn könne, sondern nur von einer notio primitiva, dem Urbegriff absol. Unbeschränktheit oder Vollkommenheit, aus welchem in natürlicher Folge alle göttlichen Attribute hervorgehen, von denen aber die s. g moralischen nicht mit mehr Grund singularia genannt werden, als die s. g. physischen universalia.

Der Pantheismus, der keinen persönlichen lebendigen Gott kennt (s. oben §. 3.), sondern ihn nur als die Idee der Einheit alles Seyns denkt, muss auch die ganze biblisch-kirchliche Lehre von den Attributen Gottes verwerfen; er kann sie nur als „bildliche Bezeichnungen für Akte im Entwickelungsprocesse des Absoluten oder als Weltgesetze gelten lassen;" vgl. *Hase*, ev. Dogm. §. 118. u. 120. und *Martensen*, chr. Dogm. §. 42. mit §. 46.

§. 41.

1) Unbeschränktheit in Rücksicht der Zeit: absolute Ewigkeit — Selbständigkeit, Unsterblichkeit, Unveränderlichkeit.

Ist Gott, als der Urheber, Erhalter und Vollender der Welt und ihrer Ordnung, ausser allen Schranken der Zeit, als *absolut ewig* zu denken (Ps. 90, 2 ff. 102, 26—28. 1 Tim. 1. 17. vgl. Offenb. 1, 4. 8. 15, 7.), so ist er nothwendig auch zu denken als absolut *selbständig*, der hinsichtlich des Daseyns unabhängig von einer anderen Ursache das Leben in sich selber hat (Joh. 5, 26. vgl. Apostelg. 17, 24 fg. Röm. 1, 20. 16, 25. 26. Jes. 44, 6.). Darum ist auch undenkbar ein Aufhören seines Seyns und Lebens; Gott ist *unsterblich* (Röm. 1, 23. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. vgl. Offenb. 10, 6. 15, 7. 21, 6. — 1 Mos. 21, 33. 5 Mos. 32, 40. Ps. 90, 1—4. 102, 25—28. Jes. 41, 4. 48, 12. vgl. Hiob 36, 26. 27. Dan. 12, 7.). Die Ewigkeit kann aber nicht ohne *Unveränderlichkeit* des Wesens gedacht werden, wodurch aller Wechsel der Zustände, wie Abnahme oder Zunahme

der Kraft und des Lebens, ausgeschlossen wird (Jac. 1, 17. Ps. 102, 26—28. vgl. 2 Pet. 3, 8. und Jes. 40, 28.).

Anm. Die Scholastiker schon unterschieden *Aeternitas a parte ante*, welche sie auch *Aseitas* nannten (*Ammon* §. 39. vergleicht: Tacit. annal. XI. 21: *ex se natus*) oder existentia necessaria, absolute Nothwendigkeit des göttlichen Seyns — und *Aeternitas a parte post* = *Immortalitas* (*ἀθανασία* 1 Tim. 6, 16. *ἀφθαρσία, ἀθάνατος, ἄφθαρτος*). Die Schrift vereinigt beide an sich zusammengehörige Gedanken in vielen (auch mehreren der angeführten) Stellen und häufig in dem Praedicat *αἰώνιος*: מֵעוֹלָם עַד־עוֹלָם אַתָּה אֵל Ps. 90, 2 u. ö.

Die herkömmliche dogmatische Bestimmung des Begriffs der *Unveränderlichkeit: immutabilitas*-id Dei attributum, quo omnis determinationum et qualitatum in eo excluditur successio (Döderlein, Reinh., Schott, Ammon, Wegsch. u. a.) ist eben so wenig den biblischen Darstellungen des *βασιλεὺς τῶν αἰώνων*, der als der Urheber der Zeit und der zeitlichen Dinge wohl als unbeschränkt durch sie, doch eben so nothwendig als in ihnen lebend und wirkend zu denken ist, als der Idee des absolut lebendigen Gottes an sich angemessen; durch das Hinwegdenken aller Mannichfaltigkeit der Gedanken und Bestimmungen des Willens und Gefühles wird auch die Idee des göttlichen Lebens aufgehoben. Durch die Negation der Veränderlichkeit oder Wandelbarkeit des göttlichen Seyns u. Wesens wird vielmehr ein Wachsen und Altern negirt, wie die Kirche Gott preist als den Alten der Tage, der doch ewig jung ist. Die *immutabilitas* wird daher zu definiren seyn als *id Dei attributum, quo omne virium vel incrementum vel decrementum in ejus natura negatur*.

§. 42.

2) Unbeschränktheit in Rücksicht des Raums:

Unermesslichkeit, Allgegenwart, Geistigkeit (Einfachheit, Immaterialität, Unsichtbarkeit).

Entfernen wir alle Schranken des Raums aus der Vorstellung des Wesens Gottes, so erkennen wir ihn den *Unermesslichen* als *allgegenwärtig*, nicht bloss der Kenntniss und Wirksamkeit, sondern auch der Substanz nach (1 Kön. 8, 27. — 2 Chron. 6, 18. — Jes. 43, 2. 66, 1. Jer. 23, 23 f. Ps. 139, 6—12. vgl. 46, 6 ff. Amos

9, 2 fg. — Apostelg. 17, 24. 27. 28. Matth. 6, 4. 6. Joh. 4, 20—24.). Unermesslichkeit und Allgegenwart kann aber nur einem *geistigen* Wesen zugeschrieben werden, theils, weil nur ein Geist, der, ohne eines Organs seiner Wirksamkeit zu bedürfen, durch seinen allmächtigen Willen alles zu vollbringen vermag, überallhin und jederzeit wirken kann, theils, weil ein Körper, auch der vollkommenste, nicht gedacht werden kann anders, als in einem Raume beschlossen, also beschränkt.

Anmerkung 1.

a) Die Theologen unterschieden schon seit dem 17. Jahrhundert *Omnipraesentia* (n. d. Scholast. ubietas interminabilis) *substantialis* s. essentialis und *operativa* oder actualis, aber die ältern Theologen verbinden, der Schrift gemäss, beides in dem Begriffe der Allgegenwart Gottes. So definirt *Calov,* System. Tom. II. p. 612: „*Omnipraesentia Dei* est attributum respectivum, vi cujus Deus non tantum substantiae propinquitate, sed etiam efficacia ac operatione adest Creaturis omnibus," und p. 613. fügt er, nach manchen, auch mitunter leeren, scholastischen Bestimmungen, zur Erläuterung hinzu: „Omnipraesentia est attributum ἐνεργητικόν, nec solum *ἀδιαστασίαν*, *indistantiam adessentiae,* sed etiam *ἐνέργειαν*, *operationem praesentis Dei,* subinfert." Ihm folgen die übrigen ältern Theologen, namentlich sein College, der lange Zeit vielgeltende *Quenstedt,* System. P. I. p. 288., wo er auch, wie *Calov* l. c., die *Omnipraesentia* als ein Consequens von der *Immensitas* unterscheidet: differt *Immensitas* ab *Omnipraesentia;* illa est attributum *absolutum,* haec *respectivum* — —; illa *ἀνενέργητον*, haec *ἐνεργητικόν*, cum non solum Essentiae divinae propinquitatem sive adessentiam Dei ad creaturas, sed etiam operationem quandam s. operosum dominium importet; illa *aeterna* est, haec *nequaquam,* sed cum creaturis coepit."

Die *Omnipraesentia substantialis* ist demnach sowohl „*ἀδιαστασία*, indistantia," als „*συνουσία*, adessentia."

Die Omnipraesentia *operativa* s. actualis ist = Allwirksamkeit = omnipotentia. In ähnlichem Sinne unterschied man auch omnipraesentia *realis* (= substantialis) und *idealis* = omniscientia.

b) Die Omnipraesentia setzt zugleich voraus die *Geistigkeit* oder *Unkörperlichkeit: Spiritualitas* (im physischen Sinne =) *Immaterialitas* [1]), worin die beiden Merkmale liegen *α*) *indivisibilitas* = simplicitas, *ἁπλότης*, *β*) *invisibilitas.*

1) Wie unfasslich, auch den Gebildetsten, ausser dem Bereiche der Offenbarung der Gedanke reiner, absoluter Geistigkeit war, zeigt das

Anm. 2. In der *Geschichte der Vorstellungen von der Allgegenwart Gottes* bemerken wir, dass alle Irrthümer hervorgingen aus der *Verwechselung der Begriffe* eines *Körpers* (Materie) und der *Substanz* (Wesen). Wenn man nämlich Gott einen *Körper zuschrieb* (womit aber Manche einen richtigen Gedanken verbanden), hob man entweder den Begriff der *Unermesslichkeit* und darum auch der *Allgegenwart* auf, oder näherte sich dem *Pantheismus*. — Wenn man dagegen Gott mit dem Körper auch die *Substanz absprach*, verflüchtigte man die Idee Gottes zu einem wesenlosen Gedanken, den man, wie *Cartesius*, selbst aus der Welt hinaus wiess, um ihn nicht räumlich einschliessen zu lassen, oder auch, wie nach dem Vorgange der Socinianer und Arminianer mehrere Theologen der neueren Zeit, ohne dessen sich bewusst zu werden, irgendwo fixirte, von da aus er überall hinschaue und wirke, indem man Allgegenwart mit *Allwirksamkeit* und *Allwissenheit* vertauschte.

Den Gegensatz zur herrschenden biblischen Lehre in der ersten Zeit bildeten die *Gnostiker*, als Dualisten, und *Ebioniten* mit ihren beschränkten Ansichten, welche zur extremen Ausbildung kamen durch die s. g. *Anthropomorphiten*, nam. die *Audianer* (Epiphan. haer. 70.), welche ihre Nachfolger auch in späteren Zeiten hatten.

Doch kämpfte auch in der allg. Kirche die schriftgemässe Lehre von Gottes Wesen noch längere Zeit mit der natürlichen, in der jüdisch-heidnischen Welt herrschenden, Neigung das Göttliche zu vermenschlichen, sowie andererseits mit idealistischen, besonders platonischen Vorstellungen. Namentlich erregte Anstoss *Melito* von Sardes durch seine nicht erhaltene Schrift *περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν Θεόν* (vgl. *Orig.* selecta in Genesin Opp. ed. Lommatzsch T. VIII. p. 49 sq. 119 sqq. u. *Euseb.* H. E. IV. 26.), so wie *Tertullian* durch die Lehrweise: „Omne quod est, *corpus* est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est“ (de carne Christi c. 11.) und: „Quis negabit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie“ (adv. Prax. c. 7.), und andere Kirchenlehrer (wie *Theophilus Antioch.* ad Autol. II. 3. *Arnobius*, adv. gentes I. 17. *Novatianus*, de trinitate c. 25.), welche Gott *τόπος τῶν ὅλων* oder *τοῦ ὅλου*, *locus* omnium rerum nannten. — Diese, jedenfalls sehr missverständliche und unschickliche, Lehrform bestritt nach dem Vorgange der Alexandriner *Clemens* und *Origenes* besonders *Augustinus*, Quaestiones de diversis 9. und 20. Epist. 57. und

---

Räsonnement *Cicero's* gegen Anaxagoras, de N. D. I. 11., welches in die Worte endet: „aperta simplexque mens, nulla re adjuncta, qua sentire possit, fugere intelligentiae nostrae vim et notionem videtur.“

187., hier aber auch, zwar dem Sinne nach ganz richtig, doch den Worten nach nicht ganz angemessen: „Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est, continetur loco; quod loco continetur, *corpus* est. Non igitur alicubi est et tamen, quia est et in loco non est, *in illo* sunt potius omnia, quam ipse alicubi Nec tamen in illo sunt omnia, ut *ipse sit locus.*" [2]).

Im 17. Jahrhundert lehrte man nach dem Vorgange des *Giesser* Theologen Dr. *Justus Feuerborn* (1619) auf Grund der Stelle Joh. 14, 23., auch (nach einer officiellen Schrift v. Jahr 1625) in Sächsischen Schulen *approximatio substantiae divinae ad fideles*. Diese anthropomorphistische, mit der Analogie der h. Schrift überhaupt und mit dem Lehrinhalt der Johanneischen Schriften insbesondere unvereinbare, Ansicht bekämpften mit Entschiedenheit *Tübinger* Theologen, voran gehend *Theod. Thummius.* Die Differenz in den orthodoxen Schulen glich sich aber bald aus, da der Streit früh sich legte und *J. Gerhard* (Disp. Isag. LL. Disp. IV. L. V. §. ult. p. 106 und in s. ll. theol.) sich für die Schriftlehre der Tübinger erklärte, dem dann auch allmählig die übrigen norddeutschen Theologen folgten Vgl. *J. Guil. Baier,* Comp. theol. posit. P. I. c. 1. §. XII. — Doch wirkte der Sreit wahrscheinlich nachtheiliger, als man erwarten mochte.

In demselben Jahrhunderte beschäftigten die Theologen in Betreff auch dieses Lehrpunktes

1) der Rationalismus der *Socinianer,* mit welchen auch *Arminianer* (vgl. *Episcopius,* Institutt. l. IV. sect. II. c. 13.) in Widerspruch mit der Schrift- und Kirchenlehre nur eine omnipraesentia *operativa* annahmen;

2) der Idealismus des *Cartesius,* welchen der Gedanke, dass nur endliche Wesen einen Raum einnehmen, zu der Behauptung führte, dass Gott, als der unendliche, auch nicht aller Orten in der Welt seyn könne, weil er dann doch irgend wo wäre — deum esse *nuspiam* s. *nullibi;*

3) der Pantheismus des *Spinoza,* welcher Gott als die einzige Substanz dachte mit den unendlichen Attributen der Ausdehnung und des Denkens, so dass Gott, als substantia cogitans, als die Seele der Welt (subst. extensa), allerdings allgegenwärtig sey, seinem Wesen wie seiner Wirksamkeit nach.

---

2) Aehnlich *Luther* nach der Stelle, welche *Ammon* (Summa §. 41 b) aus s. Werken T. XX. p. 1002. der Walch. A. anführt: „Gottes rechte Hand ist die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend seyn kann und doch an allen Orten ist." Vgl. dagegen die herrlichen, seine tiefe Erkenntniss der schriftgemässen Lehre bezeugenden Erklärungen des erleuchteten Mannes bei *Beste,* Dr. M. Luthers Glaubenslehre §. 16 fg. u. *Rudelbach,* Reformation u. s. w. S. 139. 163—65.

Die Schwierigkeiten, welche die Vertheidiger des Theismus in der biblisch-kirchlichen Lehre von der *wesentlichen* Allgegenwart Gottes fanden, führten mehrere dahin, dass sie dieselbe nur als *Allwirksamkeit* (omniscientia et omnipotentia, junctim conceptae) dachten, so dass die einseitige Lehrform der Socinianer, welche in dem Gedanken der omnipraesentia Dei substantialis das Erzeugniss müssiger Speculation sahen, zuerst durch die Leibnitz-Wolfische Philosophie, in mehrere Lehrbücher *jüngerer Dogmatiker* unserer Kirche überging, z. B. *Döderlein,* Instit. P. I. p. 363. vgl. s. chr. Relig. Unterricht 4. Th. S. 213 ff. *Morus,* Epitome P. I. c. I. §. 14. — *Reinhard,* Vorlesungen S. 114. *Ammon,* Summa ed. 4. §. 60. *Wegscheider,* Institutt. §. 64. *Schleiermacher,* der chr. Gl. I. §. 53. *Hase,* Lehrb der evang. Dogm. 1. Ausg. §. 121. Anm. 10. u. Hutterus rediv. § 58. *Knapp,* Vorlesungen. 1. Th. S. 157 fg. — Vgl. dagegen *Twesten* II. 1. S 157 ff.

Zur Darstellung der Geschichte dieses Dogma vgl. *Gerhard,* ll. theol. I. p. 166 sqq. III. p. 122 sq. — *Münscher,* Dogmengeschichte Bd. 1. S. 401 ff. B. 3. S. 303 ff. B. 4 S. 217 ff. u. *dessen* Lehrb. d. chr. D. G. herausg. v. Dan. v. Cölln 1. B. 1. Hälfte §. 56. 2. Hälfte. §. 119. — *J. G. Walch,* Gesch. der Streitigkk. in d. Evang. Luth. Kirche. 3. Th. S. 130 ff. 4. Th. S. 551 ff. — *Baumgarten,* Gesch. der Religionspartheien oder gottesdienstl. Gesellschaften u. ders. Streitigkeiten u. s. w. (Halle 1766. 4.) S. 1220. vgl. s. *Polemik* Bd. 2. S. 759 f. und diss. de omnipraes. Dei. Hal. 1752 4. — (Ungen.) Geschichte der Lehre von der Unermesslichkeit und Allgegenwart Gottes u. s. w. Leipz. 1785. 8.

§. 43.

3) Unbeschränktheit der Kraft Gottes

a) zu erkennen: Allwissenheit (דַּעַת, בִּינָה, תְּבוּנָה, *γνῶσις, σύνεσις, ἐπιστήμη*), — Allweisheit (חָכְמָה, *σοφία, φρόνησις*).

Wie das *Seyn* und *Wesen*, so muss auch die *Kraft* des göttlichen Wesens als absolut vollkommen, ohne allen Mangel und jede Beschränkung gedacht werden. Daher schreiben wir Gott *Allwissenheit*, *absolute Freiheit* und Allgenugsamkeit oder vollkommene *Seligkeit* zu (§. 40.). — Die heilige Schrift lehrt 1) über den *Umfang der Erkenntniss Gottes*, dass er Alles, sowohl das

Grösste als das *Kleinste* (Matth. 6, 8. 32. 10, 29 f. Ps. 38, 10. 56, 9. 139, 2—4. 16 f. Hiob 28, 24.) und das *Verborgenste* (Ps. 139, 7—16. Ps. 94, 5—9. Jes. 29, 15 fg. Jer. 16, 17. 23, 24. 1 Kön. 8, 39. Hiob 34, 21 fg. Dan. 2, 22. — Luk. 16, 15. Apostelg. 1, 24. Röm. 8, 27. 1 Cor. 3, 20. 1 Thess. 2, 4.), auch die *zukünftigen* Dinge (Jes. 41, 22. 42, 8 fg. 45, 21. 46, 9 ff.), auch die *freien Handlungen der Menschen* (2 Mos. 3, 18 ff. 4, 14 ff. Jes. 41, 22—26. 44, 5. Jer. 1, 5. Ps. 139, 2. 16. — Gal. 1, 15 fg. vgl. Apostelg. 26, 19.), so wie dasjenige, *was* zwar nicht wirklich erfolgt ist und erfolgen wird, aber *unter andern Umständen erfolgen oder erfolgt seyn würde* (1 Sam. 23, 10—13. Jer. 38, 17 ff. Ezech. 3, 6. — Matth. 11, 21. 23.), und somit *Alles ohne Ausnahme* wisse (Jes. 40, 28. Ps. 147, 4. 5. — 1 Joh. 3, 20. vgl. Apostelg. 15, 18. Hebr. 4, 13). So sehr diess auch alle Fassungskraft beschränkter Menschen übersteigt (Ps. 139, 17 fg. 147, 5. Jes. 40, 13. 14. 28. Hiob 11, 7 ff. — Röm. 11, 33. 1 Cor. 2, 11.), ist es schon desshalb nothwendig anzunehmen, weil Gott, als *Schöpfer*, sein eignes Werk auf das genaueste kennen (Jes. 29, 16. Ps. 33, 15) und als *Lenker der Welt* und *Richter der Menschen* mit allen Erscheinungen und Handlungen nach ihren, auch geheimsten, Ursachen und Folgen bekannt seyn muss (Ps. 7, 9. 10. Jer. 17, 10. Sprüchw. 24, 12. — Matth. 6, 4. 6. Luk. 16, 15. Apostelg. 1, 24. Röm. 8, 27. 1 Cor. 4, 5.). Namentlich aber für seine Kenntniss der zukünftigen Dinge zeugen die vielen bereits erfüllten Weissagungen, welche er durch die Propheten, Jesum und die Apostel ausgesprochen hat[1]). — 2) Ueber *die Beschaffenheit der Erkenntniss Gottes* sagt die Schrift, dass er Alles *von Ewigkeit her* wisse (Eph. 1, 4. 5. 2 Tim. 1, 9. 1 Cor. 2, 7. Röm. 8, 29. 11, 2. vgl. Apostelg. 15, 18.), dass seine Erkenntniss *keines Zuwachses fähig* (Jes. 40,

1) „Praescientia Dei tantos habet testes, quantos fecit prophetas" Tert. adv. Marc. II. 5.

13 fg. Röm. 11, 34.), dass sie *deutlich und bestimmt* (Ps. 139, 1—3. — Hebr. 4, 13.) und daher auch Alles, was er offenbaret, *wahr* sey (Joh. 8, 26. 17, 17. vgl. Eph. 1, 13. Tit. 1, 2.). — — *Insofern Gott zu den besten Zwecken die besten Mittel wählt*, wird ihm die höchste *Weisheit* zugeschrieben (Röm. 11, 33. 16, 27. 1 Tim. 1, 17. Ephes. 3, 10. 11. — Hiob 12, 13 ff. 28, 20—23. Jes. 40, 12 ff. vgl. 28, 29. Ps. 104, 24 ff. Sprüchw. 3, 19 fg. 8, 22 ff. vgl. 1 Mos. 1, 31.), — sie ist also Allwissenheit, bestimmt durch die heilige Güte Gottes. — Am herrlichsten und wohlthuendsten offenbarte sich, nach dem N. T. (1 Cor. 1, 20 ff. 3, 19 ff. Fphes. 1, 8 ff. 3, 10 f. Col. 2, 2 fg.) und nach dem Zeugniss der Geschichte, Gottes Weisheit in der Sendung Christi, des Weltheilandes, und in dem Evangelium von ihm.

Anm. 1. In den dogmatischen Schulen wird die Omniscientia Dei eingetheilt

A) *quoad ambitum objectorum* in

a) *necessaria* s. naturalis, qua Deus semetipsum et res absolute possibiles perspicit (1 Cor. 2, 10 fg. Ps. 147, 4 fg.);

b) *libera* (s. scientia *visionis*), qua Deus res fortuitas (non necessarias), praeter ipsum vere existentes, novit, und diese nach biblischer, dem beschränkten Standpunkt des Menschen angemessener, Sprachweise

α) in *reminiscentia* (זָכַר),

β) *visio* (stricte sic dicta: רָאָה, הִבִּיט, βλέπειν),

γ) *praescientia* (πρόγνωσις, προγινώσκειν, προϊδεῖν, προβλέπειν);

c) *media* 2) s. scientia *futuribilium* i. e. eorum, quae neque facta neque futura sunt, sed sub conditionibus quibusdam vel fuissent

---

2) Die Lehre selbst, wie sie der Schrift gemäss ist, war schon der alten Kirche bekannt. Vgl. *Gregorius* Nyssen. *de morte praematura infantum* und *Augustinus* de dono perseverantiae c. 9. (b. *Doederlein*, Institut. I. §. 85. obs. 3.). Der Ausdruck scientia *media* ging aus der Schule der *Jesuiten* hervor; Erfinder war *Petr. Fonseca*, und *Ludov. Molina* ergriff ihn, als geeignet zur Lösung schwerer Probleme, insbesondere zur Widerlegung des Prädestinatianismus, und verbreitete ihn durch die Schrift: *de Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*. Olyssipone. 1588. — Heftige Gegner der *Molinisten*, als wären sie Pelagianer oder Pelagianizantes, waren die *Dominicaner*, voran ging *Dominicus Bannesius*. S. über den Streit in der Römischen Kirche *J. G. Walch*, Relig. Streitigkeiten ausser d. Evang. Luth. K. Th. 1. S. 269—273., *Baumgarten*, Ge-

vel forent: 1 Sam. 23, 10—13. Ps. 139, 2. 4. Jer. 38, 17—20. Ez. 3, 6. Matth. 11, 21 sqq. (auch *hypothetica* oder scientia de futuro conditionato oder scientia *simplicis intelligentiae* genannt)[3]).

B) quoad *modum s. formam* (perfectionem) *cognitionis* ist sie

a) *verissima* (Joh. 17, 17. Ephes. 1, 13.)

b) *certissima* s. distinctissima (Hebr. 4, 13.) und zwar beides, weil

α) *intuitiva* s. immediata (non symbolica s. analogica — und discursiva)

β) *simultanea* (non successiva: Röm. 8, 29. Epes. 1, 4 fg. 1 Cor. 2, 7.).

Anm. 2. Vom Verhältniss der göttlichen Präscienz zur Freiheit der Menschen.

Schon *Cicero* de Fato c. 14. und de divinat. II. 5—7. vgl. I, 56 sq. leugnete, um die menschliche Freiheit zu retten, die *divinatio* oder praescientia futurorum von Seiten der Gottheit, deren Annahme zugleich Annahme eines fatum sey (vgl. über und gegen ihn *Augustinus*, de Civ. D. V. c. 9. 10.). Sein Hauptargument ist: „Si praescita sunt omnia futura, hoc ordine venient, quo ventura esse praescita sunt. Et si hoc ordine venient, certus est ordo rerum praescienti Deo. Et si est certus ordo rerum, est certus ordo causarum. Non enim aliquid fieri potest, quod non aliqua efficiens causa praecesserit. Si autem certus est ordo causarum, quo fit omne, quod fit, *fato* fiunt omnia, quae fiunt. Quod si ita est, nihil est in nostra potestate nullumque est arbitrium voluntatis.“ — Ihm stellt *Augustinus* l. c. entgegen: „Non est consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo

---

schichte d. Religionspartheien S. 712 f. u. *Schröckh*, K. G. seit d. Reform. IV. S. 298 ff. — Wie die Lehre in den evangelischen Kirchen verschieden aufgenommen wurde, sagt *Calov*, Syst. T. II. p. 516 sqq. vgl. p. 496 sq. und *Quenstedt* I. p. 317 sq. vgl. p. 289 sq. Diesem Gegner (nicht der Sache, sondern der Lehrform) schliessen sich auch in neuerer Zeit an *Ammon*, §. 63. *Bretschneider*, Hdb. 1. Th. S. 346 f. u. A.

3) *Thomas Aqu.* I. 14, 9. „Utrum Deus habeat scientiam non entium? Respondeo, quod Deus scit omnia, quaecunque sunt quocunque modo. Nihil autem prohibet, ea, quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter sunt, quae *actu* sunt; ea vero, quae non sunt in actu, sunt in *potentia* vel Dei vel creaturae, sive in potentia activa sive passiva, sive in potentia opinandi vel imaginandi, — — et pro tanto dici potest, quod *habet etiam non entium scientiam.* Quaedam licet non sint nunc, in *actu* tamen vel fuerunt vel erunt; ista omnia Deus scire dicitur scientia *visionis* (quia habent Esse distinctum *extra videntem*); quaedam vero sunt, quae sunt in *potentia* Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; respectu horum dicitur Deus habere *scientiam simplicis intelligentiae.*

nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio; *et ipsae quippe voluntates nostrae in causarum ordine sunt,* qui certus est Deo ejusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt. Atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in iis causis *etiam nostras voluntates* ignorare non potuit. Interim nullo modo cogimur aut praescientiâ Dei retentâ tollere voluntatis arbitrium, aut retento voluntatis arbitrio Deum negare praescium futurorum, sed *utrumque* amplectimur, illud, ut bene *credamus,* hoc, ut bene *vivamus.*" Vgl. de diversis quaestiones l. II. qu. 2.: „Quid est *praescientia,* nisi *scientia* futurorum? Quid autem *futurum* est *Deo*, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed *praesentes;* ac per hoc non jam praescientia, sed tantum scientia dici potest;" — auch *Ej.* de libero arbitrio l. III. c. 2. und vor ihm *Origenes,* Comment. in Gen. II, 9—11. und cont. Celsum II. 20. — nach ihm *Boëthius,* de Consolatione philos. l. V. pr. 6. (Vgl. *Münscher,* Dogm. G. Bd. 3. S. 314 ff. und Lehrb. §. 57. Anm. 3.).

In der Schule der *Stoiker* scheiterte die Ueberzeugung von der Freiheit des menschlichen Willens am Pantheismus, obwohl das geheime Bewusstseyn derselben nicht selten zu Widersprüchen führte. Ein sprechendes Zeugniss ist das übrigens sehr interessante Schriftchen von *L. Ann. Seneca* de Providentia, siue, quare bonis viris mala accidant, cum sit providentia, besonders die beiden letzten Kapp. z. B. c. V: „Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio Deo, sed assentio: eo quidem magis, quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere. *Fata nos ducunt et quantum cuique restet, prima nascentium hora disposuit.* Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit. Ideo fortiter omne ferendum est, quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt. *Olim constitutum est, quid gaudeas, quid fleas:* et quamvis magna videatur varietate singulorum vita distingui, summa in unum venit. Accepimus peritura perituri. Quid ita indignamur? quid querimur? Ad hoc parati sumus. Utatur, ut vult, suis *Natura* corporibus. Nos laeti ad omnia et fortes cogitemus, nihil perire de nostro. Quid est boni viri? praebere se *fato. Grande solatium est, cum universo rapi.* Quicquid est, quod nos sic vivere jussit, sic mori, *eadem necessitate et deos alligat;* irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur. *Semper paret, semel jussit.*" Die Ausführung u. Anwendung c. VI., wo deutlich ausgesprochen, dass selbst der verschiedene innere, sittliche Charakter, wie das äussere Schicksal, von Gott unabänderlich vorherbestimmt sey, womit zu vergl *Antonin.* ad se ipsum l. IV. und *Gellius,* Noctt. Att. VI. 2.

Johannes Damascenus (*ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* l. II. c. 30: *περὶ προγνώσεως καὶ προορισμοῦ*) gibt, als wäre die Schwierigkeit der Frage gehoben, ohne sie zu heben, folgende richtige Bestimmung: *Χρὴ γινώσκειν, ὡς πάντα μὲν προγινώσκει ὁ θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει. Προγινώσκει γὰρ καὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά, οὐ γὰρ θέλει τὴν κακίαν γίνεσθαι, οὐδὲ βιάζεται τὴν ἀρετήν. ὥστε τῆς θείας προγνωστικῆς κελεύσεως ἔργον ἐστὶν ὁ προορισμός. Προορίζει δὲ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ. ἤδη γὰρ κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ προέκρινε πάντα ὁ θεὸς κατὰ τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ.*

Unter den *Scholastikern*, welche den Streit zwischen dem göttlichen Vorherwissen und der menschlichen Freiheit auszugleichen suchten, zeichnete sich aus *Anselmus* durch die Schrift de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio, — unter den *Reformatoren* nahm und erregte Anstoss an der Frage *Luther*, indem er in dem Buche de servo arbitrio Viteb. 1525. sie nachtheilig für den Glauben an die wirkliche Freiheit des menschlichen Willens zu beantworten schien. Vgl. *Münscher*, Lehrb. d. D. G. 2. H. §. 134. u. *Rudelbach*, Reformation u. s. w. S. 245 ff.

Dagegen leugnete Gottes *gewisses* Vorherwissen künftiger zufälliger Handlungen freier Wesen *Faustus Socinus*, Praelectt. theol. c. 8—11. [4]), und nach ihm *Crellius* de Deo ejusque attributis l. I.

---

4) Z. B. c. 8. (in der Bibl. Fratr. Pol. T. I. p. 545.) sagt er: „Animadvertendum est, infallibilem istam Dei praenotionem, quam pro re concessa adversarii sumunt, a nobis non admitti, nisi prius probetur. — — Deus omnia scit, quae sua natura *scibilia* sunt, quemadmodum omnia potest, quae sua natura *possibilia* sunt. Verum sicut quaedam sunt, quae sua natura fieri nullo modo possunt, et idcirco ea Deum facere posse nulla ratione dici potest, nec tamen ipsius omnipotentiae quidquam derogatur: *ita quaedam sunt, quae Deus scire nulla ratione dici potest, nec tamen ipsius omniscientiae quidquam derogatur.* — — Si quis affirmare velit, Deum id, quod factum est, infectum reddere posse, merito ab omnibus deridebitur. Pari ratione, si quis dicat, Deum ea scire, quae nullo modo sunt [vgl. dag. Thomas Aqu. oben Anm. 1. 3.], deridendus erit. — — — Ab adversariis tacite principium petitur. Tacite enim sumunt, quaecunque fiunt, antequam fierent *certo futura fuisse.* — — Non recte igitur in ipsa ratione nectenda dictum est: Si Deus aliquid futurum non nosset, non omnia sciturum esse: quasi vero quicquid fit, id futurum esset, antequam fieret. — — Sciendum est, futura contingentia, antequam fiant, nec futura esse, nec esse non futura. Unde illud dictum est: *De futuris contingentibus non est determinata veritas,* sunt enim ista ad utrumque. Et affirmare quidem possumus, antequam fiant, ea vel futura esse vel non futura, hoc pacto: illud aut erit, aut non erit; sed neutrum tamen asserere possumus. Regula enim illa [*Aristotelis* l. de interpretatione c. 9.]: *de qualibet re est affirmare vel negare,* in futuris contingentibus locum non habet.“ — C. 11. (l. c. p. 550.): „Si Deus cuncta infallibili prorsus

c. 24. u. *Valent. Smalcius,* Refut. thesium *Wolfgangi Franzii* p. 427—437., und der Arminianer *Episcopius,* Disputt. theol. tripartit. Collegium secund. disp. 4. de Deo n. X. (Opp. theol. T. II. P. 2. p. 446.) erklärte die Streitfrage nicht blos für unbeantwortet, sondern auch für unbeantwortlich, ohne sich jedoch gleich zu bleiben (vgl. *Baumgarten,* Untersuchung theol. Streitigkeiten. 1. Bd. S. 88 ff. u, *Walch,* Rel. Strr. ausser d. ev. K. 4. Th. 371 ff.). Aehnlich *v. Holberg,* vermischte Briefe 1. Th. (Kopenh. u. Leipz. 1749. 8.) Br. 26. u. 28. — *K. A. Märtens,* Theophanes oder über die chr. Offenbarung. Halberstadt 1819. 8. Zweiter Nachtrag. S. 253 ff. — *A. F. Daehne,* de praesc. div. cum libertate humana concordia, exercitatio hist. theol. Lips. 1830. 8. — Ganz entschieden die Unvereinbarkeit des bestimmten Vorherwissens Gottes mit der m. Freiheit auch behauptet von [*K. Chr. v. Langsdorf*]: Gott und Natur u. s. w. (Heidelb. 1828.) S. 120. und *Fr. Fischer,* Zur Einl. in die Dogm. d. ev. prot. Kirche (Tüb. 1828.) S. 75, welcher darum auch in den Weissagungen, selbst in denen Christi, nur *Ahnungen* des göttlichen Weltplans erblickt. — Auch *Martensen* §. 116. erkennt nur ein bedingtes Vorherwissen der freien Handlungen der Geschöpfe an.

Der Glaube an die Vereinbarkeit von *Gottes certissima et verissima praescientia futurorum contingentium mit der Freiheit des Menschen,* welcher in der Nothwendigkeit, die göttliche Erkenntniss absolut vollkommen zu denken, einerseits und in dem unveräusserlichen Bewusstseyn unserer Freiheit andererseits immer unüberwindliche Schutzwehren gegen die Angriffe und Bedenken des beschränkten menschlichen Erkenntnissvermögens haben wird, sollte er sich auch als Anerkennung eines Geheimnisses aussprechen, — ist, nach dem Vorgange unsrer ältern Theologen, z. B. *Calov's* System II. 499 sqq. und III. 1168 sqq., *Gerh.* IV, 69., besonders genährt worden durch *Leibnitz,* Tentamina Theodi-

---

scientia novit, quae ab hominibus fiunt, nulli dubium esse potest, quin omnia, antequam fiunt, jam in se ipsis *certa* sint. — — Jam vero cum nullus effectus sine sua proxima causa sit, quaero, quaenam proxima causa sit istius certitudinis? Homo ipse profecto ejusve voluntas esse non potest, cum neque haec neque ille adhuc sit. — — Si Deum esse dixeris, Deum omnium scelerum auctorem facies: sin aliud quidpiam, aliud etiam principium praeter Deum agens atque intelligens constitues. — — Quod ad sacra testimonia attinet, illud tantum monuisse volumus, plurimos esse locos, qui nullo pacto intelligi aut explicari queant, ista praescientia admissa, imo si ea admittatur, multa, quae Deo in sacris ll. tribuuntur, vel falso tribui, vel ipsum Deum ejus imprudentiae, quae ne in hominem quidem cadere, nisi plane dementem, potest, omnino coarguere. Quis enim unquam id intelliget aut explicabit, quod scriptum est Gen. 6, 6 sq.? — — 22, 12. — — Esaj. 5, 4. 7. — Num. 14, 12. 22 sq. 28 sqq. etc." — Vgl. die Stellen auch *Crells, Episcopius* und Anderer bei *Baumgarten,* a. Schr.

caeae. P. I. §. 37. nach der Uebersetzung der *Theodicee* v. Gottsched (Leipz. 1763) S. 649 ff. — *Baumgarten* a. Schr. S. 88—103. — *J. Chr. Schwab*, Erörterung der von den Curatoren des Stolpischen Legats zu Leyden für das J. 1787 vorgelegten Preisaufgabe, aus der Natur Gottes zu beweisen, dass die göttl. Präscienz unfehlbar und der Freiheit der menschlichen Handlungen nicht entgegen sey. Ulm 1788. 8. — *Chr. L. Reinhold*, Beweis aus der Natur Gottes, dass die göttliche Präscienz keineswegs gegen die Freiheit der menschl. Handlungen streite. Osnabrück 1791. 8. — *L. Chr. Heydenreich*, Ueber Freiheit und Determinismus u. ihre Vereinigung. Erl. 1793. 8. — *Döderlein*, Religionsunterricht. Th. 4. S. 242 ff. — *Callisen*, Beitrag, die Lehre von der Allwissenheit u. die Lehre von d. menschl. Freiheit in Harmonie zu bringen, in *Schmid's* und *Schwarz's* theolog. Biblioth. Bd. 8. Mit ihm, wenn auch nicht in der Form der Untersuchung, doch in der Grundansicht und dem Resultat ziemlich übereinstimmend *Chr. Fr. Zöllich*, Ueber Prädeterminismus u. Willensfreiheit, ein Versuch die logische Vereinbarkeit beider Begrr. ins Licht zu stellen. Nordhausen 1825. 8. — *Ammon*, Summa §. 63. — *Bretschneider*, Handbuch. 1. Th. S. 347 ff. *Wegscheider*, Institutt. §. 66 und *Bockshammer*, die Freiheit des menschl. Willens. S. 82 ff. — Eine lehrreiche Prüfung der verschiedenen Versuche, das Problem zu lösen, bei *Jul. Müller*, die chr. Lehre v. d. Sünde. 2. Bd. (1844.) S. 273—300.

Ganz unbefriedigend ist 1) der Versuch, die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der göttl. Allwissenheit nachzuweisen durch Unterscheidung *absoluter* und *relativer*, so wie objectiver und subjectiver *Freiheit*, da die Streitfrage durch diese Unterscheidung gar nicht berührt, noch weniger gelöst wird, weil es sich eben fragt, ob das subjective Bewusstseyn der relativen Freiheit, welche endlichen Wesen allein zugeschrieben werden kann, nicht auf Täuschung beruhe. — Eben so wird 2) durch die Aufhebung der anthropopathischen Bezeichnung des göttlichen Wissens der freien Handlungen, welche nur vom Standpunkt endlicher Wesen künftige seyen, oder durch Umsetzung der *Praescientia* in *Scientia* die Schwierigkeit der Frage nicht gehoben, sondern vielmehr erhöhet, weil die für uns zukünftigen Handlungen, wenn sie Gott als schon geschehen, und insofern wie gegenwärtige, ansieht, als nothwendig erscheinen, da das Geschehene nicht mehr Gegenstand der Wahl seyn, wie es nicht ungeschehen gemacht werden kann. Dazu kommt, dass auch Gott, der *βασιλεὺς τῶν αἰώνων*, der selbst die Schranken der Zeit und des Raums gesetzt hat, in welchen die endlichen Wesen sich bewegen und entwickeln, obwohl selbst über sie erhaben, doch das Zeitliche nicht ansehen kann als etwas nicht zeitliches. — Wohl aber kann 3) alles Wis-

sen an sich, also auch das göttl. Vorherwissen nicht als causativ oder gar necessitirend gedacht werden, und es ist darum nach dem Vorgange des *Origenes* und vieler älterer Theologen, auch des *Calixt* (disp. VI. thes. 85.), in neuester Zeit auch von *Jul. Müller* a. Schr. auf den nothwendigen Unterschied der *πρόγνωσις* und des *προορισμός* aufmerksam gemacht worden; die Handlungen freier Wesen erfolgen nicht, weil sie Gott vorhergesehen hat, sondern weil sie erfolgen werden, weiss sie der Allwissende (*οὐ γὰρ ἐπεὶ ἔγνωσται γίνεται, ἀλλ᾽ ἐπεὶ γίνεσθαι ἔμελλεν, ἔγνωσται Orig.*).

Jedenfalls ist der Glaube an die Freiheit der endlichen vernünftigen Wesen gleicherweise ein ethisches wie ein theologisches Postulat, weil andernfalls die Sprache des sittlichen Bewustseyns Täuschung, die Unterscheidung der Tugend und Sünde Wahn, die Bestrafung der Ungerechtigkeit Willkühr wäre und Gott im Sinne des Pantheismus eben so als Urheber des Bösen wie des Guten, wenn davon überhaupt noch geredet werden könnte, gedacht werden müsste (§. 3.). Hat aber Gott den Menschen frei geschaffen, wie das natürliche Bewusstseyn, der consensus gentium und die göttliche Offenbarung es bezeugen, so kann das göttliche Wissen nicht aufheben, was seine Weisheit gegeben hat. — Diesen Gedanken, dass die Eigenschaften des absolut vollkommenen Wesens in vollkommener Harmonie zu denken sind und namentlich sein Wissen und Wollen nicht in Widerspruch mit einander gedacht werden können, haben neuere Theologen, namentlich *Jul. Müller*, ähnlich ausgesprochen, wie *Origenes*, indem jener eine Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht in Beziehung auf die freie Creatur annimmt, Origenes aber eine Beschränkung des göttlichen Wissens durch den göttlichen Willen, wenn auch nicht eben in Bezug auf die Freiheit der endlichen Wesen, annahm, freilich in einer der Idee absoluter Vollkommenheit nicht angemessenen Weise, so dass die Kirche seine Lehrform verwerfen musste; vgl. *Münscher*, Lehrb. d. chr. D. G. §. 57. und *Hagenbach* a. Schr §. 39. A. 5. u. 6.

§. 44.

Unbeschränktheit der Kraft Gottes

b) zu w o l l e n: absolute Freiheit (*αὐτοκρατορία*).

Der Gedanke bestimmt den *Willen* und dieses Verhältniss, welches wir in uns selbst wahrnehmen, müssen wir auch auf den unendlichen Geist übertragen, nur dass

wir von ihm alle Beschränkung, wie der Erkenntnisskraft, so auch des Willensvermögens hinwegdenken. Ein unbeschränkter Wille ist *frei.* Die *Freiheit* Gottes ist demnach zu denken als *das Vermögen, in allen seinen Aeusserungen, Rathschlüssen oder Handlungen, sich nur durch die eigene Erkenntniss bestimmen zu lassen.* Es liegt in diesem Gedanken zweierlei, *einmal*, dass keine fremde Macht Gott hindern könne, der eigenen Bestimmung zu folgen — Begriff der *Allmacht* — und *dann*, dass keine innere Beschränkung ihn vermögen könne, etwas Andres zu wollen oder zu thun, als was er als das Gute erkennt; weil weder Irrthum ihn über die rechte Beschaffenheit der Gegenstände täuschen, noch Reize der Versuchung ihn für etwas bestimmen können, was er nicht als gut erkennt — Begriff der *Heiligkeit.* — Hieraus erhellt nun aber auch, dass die *sittliche Freiheit* Gottes, eben als die vollkommene, bei der selbst die Möglichkeit eines Streit's des Willens mit der Erkenntniss undenkbar ist, sich von *sittlicher Nothwendigkeit* nicht unterscheide.

Anm. 1. Biblische Erläuterungen und theologische Bestimmungen der Lehre von dem Willlen Gottes.

Der *göttliche Wille* (*βουλὴ τοῦ θεοῦ, θέλημα*, auch *βουλὴ τοῦ θελήματος, εὐδοκία τοῦ θελήματος*, חֵפֶץ u. a. Ausdrücke, jedoch selten allgemeinen Sinnes) an sich als *actus perpetuus* (der cognitio simultanea entsprechend) zu denken (Eph. 1, 11. vgl. 1 Tim. 2, 4.), wird gewöhnlich, der Beschränktheit unsers Vorstellungsvermögens gemäss, nach seinen einzelnen Bestimmungen und Aeusserungen (*Rathschlüssen* und *Handlungen*) beschrieben durch WW., wie *ὁρίζειν, προορίζειν* und *προγινώσκειν* (Ap. G. 2, 23. 4, 28. 11, 29. vgl. 10, 42. 17, 31. 1 Pet. 1, 20.) — *πρόγνωσις* (Ap. G. 2, 29.), *πρόθεσις* (Eph. 1, 11. Röm. 8, 28. 9, 11. 2 Tim. 1, 9.) — auch *μυστήριον τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ* (Eph. 1, 11.) — מִשְׁפְּטֵי יי, *κρίματα τοῦ θεοῦ* (Ps. 19, 10. 119, 75. 137. Röm. 11, 33. u. ö.) דַּרְכֵי יי, דֶּרֶךְ, *ὁδοὶ τοῦ θεοῦ* (Ps. 27, 11. 25, 4 37, 34. 119, 27.) — כִּי לֹא מַחְשְׁבוֹתַי מַחְשְׁבוֹתֵיכֶם וְלֹא דַרְכֵיכֶם דְּרָכָי נְאֻם יְהוָֹה׃ (Jes. 55, 8.).

Die *Rathschlüsse Gottes* (Decreta Dei) sind *von Ewigkeit* gefasst und daher an sich *unveränderlich* (Eph. 1, 4. 5. vgl. 11

2 Tim. 1, 9. 1 Pet. 1, 20. vgl. Röm. 11, 33—36. mit 8, 28. 9, 11. Ap. G. 2, 23. — Ps. 25, 10. 33, 11. vgl. Jes. 55, 8 f.). Jedoch zu unterscheiden

Decreta s. consilia *conditionata*, deren Ausführung von dem zustimmenden Verhalten der geschaffenen freien Wesen abhängig gemacht ist (Marc. 16, 16. vgl. Jes. 1, 19 f. Jer. 17, 24—27. 18, 7—10), welche daher auch unausgeführt bleiben können (Matth. 23, 37 f. vgl. Luk. 13, 34.) — und

— *absoluta* oder *unbedingte*, wie der Rathschluss, die Welt zu schaffen.

Beide können seyn noch *immanentia* (Ap. G. 17, 31. Röm. 2, 16.) oder *transeuntia* (z. B. Joh. 3, 16.).

Voluntas Dei wird in der älteren Schultheorie eingetheilt

A. *quoad ambitum objectorum* in

a) *necessaria* s. naturalis,

b) *libera* und

c) *media* s. voluntas *simplicis volitionis* [1]).

B. *quoad formam* est

a) aut *absoluta* [in Beziehung auf den Menschen auch *antecedens* s. voluntas *misericordiae* nach Tertull. — 1 Tim. 2, 4. 2 Pet. 3, 9. Ezech. 18, 23. 33, 11.] aut *conditionalis* [*consequens* [2]) s. voluntas *justitiae* — Marc. 16, 16. Jer. 5, 29. Sprüchw. 1, 24 ff.];

b) aut *efficax* [externa] aut *non efficax* [interna — Luc. 13, 34.];

c) vel *efficiens* vel *permittens;*

d) vel voluntas *signi* vel *beneplaciti*, d. i.

entweder im Sinne unsrer Theologen = *revelata* vel *arcana* (*μυστήριον* vgl. Eph. 1, 5: *εὐδοκία τοῦ θελήματος*), [3])

oder im Sinne der Particularisten = *seria* vel *non seria* (angeblich nach 1 Mos. 22, 1—14. Jes. 38, 1 ff. Jon.

---

1) z. B. die Seligkeit eines Judas Ischariot. — Jedoch wird V. media nur von wenigen Theologen der Vollständigkeit der Parallele wegen (§. 43. Anm. 1.) angegeben; s. *Baumgarten*, Evang. Glaubenslehre Th. 1. S. 420.

2) Schon *Chrysostomus*, Homil. I. in Ep. ad Ephes. unterscheidet *θέλημα πρῶτον καὶ δεύτερον, προηγούμενον καὶ ἑπόμενον*, vgl. auch *Joh. Damasc.* l. c. II. c. 29.

3) vgl. nach *Gerhard.* ll. theol. T. II. p. 200 sq. *Ammon*, Summa §. 64. c: „Additur in corpusculis dogmaticis divisio voluntatis divinae 1) in *revelatam* et *arcanam* vel *imperscrutabilem*, h. e. signi et beneplaciti (Deut. XXIX, 28. Rom. XI, 33.), qua „*multa facit Deus, quae verbo suo non ostendit nobis*“: *Lutherus*, de arbitrio servo Vitembergae 1525. p. 142 sq.“ u. *Wegscheider* §. 67. mit not. d.

3, 4 ff. Luk. 24, 28., und bei ihrer Grundansicht Röm. 10, 12. 1 Tim. 2, 4. 2 Pet. 3, 9.);[4])

e) vel *ordinaria* vel *extraordinaria* s. *miraculosa*.

Anm. 2. Libertas *voluntatis Dei* nach den Bestimmungen in den dogmatischen Schulen ist, wie alle Willensfreiheit,

1) sowohl libertas *contradictionis* als lib. *contrarietatis*;

2) sowohl libertas *externa* (von einigen nicht ganz angemessen *cosmica* genannt) = omnipotentia s. independentia a potestate aliena, — als libertas *interna* s. moralis = sanctitas.

Gegensätze: die Annahme einer *göttlichen Willkühr* (*arbitrium divinum* in dem Sinne, dass es ein *decretum absolutum* im Sinne der Prädestinatianer fassen kann) und einer *indifferentia ad opposita,* wie sie in älteren (Spinoz. Epist. 62.) und neuen pantheistischen Schulen behauptet wird.

Vollkommene Freiheit ist *necessitas moralis* (vgl. *Leibniz,* Theodic. Part. III. §. 288.) und es gehört zu den Aeusserungen einer oberflächlichen Betrachtung, wenn *Seneca* de provid. c. 6. seinen Gott zu den *bonis viris* sagen lässt: „Intus omne posui bonum. Non egere felicitate felicitas vestra est. At multa incidunt tristia, horrenda, dura toleratu. *Quia non poteram* vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi. Ferte fortiter, hoc est, *quo Deum antecedatis.* Ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam. Contemnite paupertatem et rel.“ — wie er auch anderwärts den Weisen unter den Menschen über Gott stellt, weil jener *frei* sey, dieser durch die Nothwendigkeit gebunden. — Dagegen sagt *Gennadius* im Sinne der allgemeinen chr. Kirche de eccles. dogm. c. 58: Unde (aus dem Falle der Engel und Menschen c. 57.) cognoscimus, nihil esse naturâ immutabile, nisi solum Deum P. et F. et Sp. S., qui mutari non potest a bono, quia naturâ possidet bonum, nec potest aliud quid esse quam bonum; vgl. viele Parallelen nachgewiesen von Elmenh. nott. p. 157 sqq. — Trefflich sagt auch schon *Tertull.* adv. Prax c. 10: Dei posse velle est et non posse nolle, quod autem voluit, et potuit et ostendit.

---

4) vgl. *Gerhard* l. c. *Baumgarten*, a. Schr. Th. I. S. 424. u. *Ekkermann*, Handb. für das system. Stud. der christl. Glaubenslehre. Bd. II. S. 191 ff.

§. 45.

Allmacht Gottes.

(כֹּחַ, *δύναμις*, גְּבוּרָה, *ἐνέργεια* — *παντοκράτωρ*: אֵל שַׁדַּי)

Mit der Idee absoluter Freiheit ist also (§. 44.) zugleich ausgesprochen die Idee der *göttlichen Allmacht*, welche die Schrift, fasslich für uns, als *das Vermögen Gottes* beschreibt, *alles zu vollbringen*, *was er will* (1 Mos. 18, 14. Ps. 115, 3. 135, 6. Jes. 43, 13. Jer. 32, 17. — Luk. 1, 37. 18, 27. Matth. 19, 26. Joh. 10, 29. Röm. 1, 20. 4, 20 f. Eph. 3, 20.). Wesentlich ist Gott dadurch von allen endlichen Wesen unterschieden, dass er *unmittelbar*, durch sein blosses Wollen, Alles wirken kann (1 Mos. 1; וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי וַיְהִי **— Ps. 33, 6. 9. Hebr. 11, 3. Offenb. 4, 11.), da diese hingegen nur mittelbar (durch Organe) ihren beschränkten Willen ausführen können. Doch wirkt Gott nach der Schöpfung, in Beziehung auf diese, auch durch die an gewisse Gesetze gebundenen Kräfte der erschaffenen Dinge — also *mittelbar*.**

Anm. In den dogmatischen Schulen wird *Omnipotentia Dei* dem §. zufolge richtig unterschieden in *absoluta* und *ordinata*, jedoch in doppeltem Sinne, so dass omnipotentia ordinata ist bald = *mediata* (vgl. §. 60. Anm. 2.), bald = *hypothetica* s. hypothetice operans; vgl. §. 44. A. 1. B.

§. 46.

Heiligkeit Gottes.

(*ἁγιότης*, *ὁσιότης*.)

In dem Begriffe absoluter Freiheit ist ferner zugleich der Begriff der *Heiligkeit* enthalten, d. h. der *vollkommenen Uebereinstimmung des Willens mit der vollkommenen Erkenntniss* (innere Gerechtigkeit) oder, po-

pulär ausgesprochen, derjenigen *Eigenschaft Gottes, nach welcher er nur das Wahre, Rechte und Gute liebt und will, die Lüge, das Unrechte und Böse aber verabscheuet.* Denn es ist aus den (§. 44.) angegebenen Gründen undenkbar, dass der vollkommene Geist für etwas Andres, als das Wahre, Rechte und Gute sich bestimme; dafür zeugt auch seine sittliche Gesetzgebung in seinem Nachbilde, dem Menschen (Röm. 2, 14 fg.), die durchgängige Lehre der heil. Schrift (5 Mos. 32, 4. Hiob 31, 1 ff. Ps. 5, 5 ff. 11, 7. Ps. 15. 18, 26 ff. 33, 5. 50, 16—21. 145, 17. — Matth. 19, 17. Joh. 17, 17. 19. Ap. G. 10, 35. 1 Joh. 1, 5. a.) und am deutlichsten das vollkommene heilige Ebenbild Gottes, welches in dem Sohne Gottes, Jesus Christus, erschienen ist (1 Joh. 3, 2—6. Joh. 8, 46 f. Col. 1, 15. 3, 9—11. Eph. 4, 22—24.).

Anm. 1. Biblische Bezeichnungen.

Die heilige Schrift nennt Gott קָדוֹשׁ,[1]) ἅγιος, in dem Sinne des §., z. B. 3 Mos. 19, 2. vgl. 2 Mos. 19, 6. — 1 Pet. 2, 9. vgl. 1, 14—16. u. 3, 11 ff. — ausserdem טָהוֹר Sprüchw. 22, 11. = *καθαρός*, — *ἁγνός* 1 Joh. 3, 3 f.; — *τέλειος* Matth. 5, 48. = תָּמִים Ps. 18, 26. 64, 5. vgl. 5 Mos. 32, 4: תָּמִים פָּעֳלוֹ — צַדִּיק Ps. 11, 7. = *δίκαιος* — יָשָׁר 5 Mos. 32, 4.

---

1) קָדוֹשׁ ist 1) nach ursprünglicher Bedeutung: *separatus* (distinctus) a vulgari, communi, profano (*ἱερός* Gegensatz von *κοινός, βέβηλος*), und bezeichnet nach dieser allg. Bedeutung Alles, was dem gemeinen Lebenskreise entzogen ist: Menschen, Thiere, Kleider, Gefässe, Zeiten und Orte; 2) (rücksichtlich der Ursache und des Zwecks dieser Aussonderung und Auszeichnung): *immunis a labe* im physischen wie im moralischen Sinne = perfectus, integer, purus = תָּמִים, טָהוֹר, *τέλειος, καθαρός* —; 3) (per consequens): *reverendus, venerandus.*

Entsprechend der Urbedeutung heist Jehova *der Heilige Israels*, als erhaben über alle Götzen der Welt, dem nun auch das erwählte Volk sich weihen soll, abgesondert von den übrigen Völkern der Erde, als sein Eigenthum und ein priesterliches Geschlecht, in jeder Beziehung (Exod. 19, 5 fg.). — Entsprechend der anderen Bedeutung heisst Gott der Heilige als der Vollkommene, Gerechte, im Gegensatz zu der unreinen Welt und ihren Götzen. — In der letzten, die beiden ersten zusammenfassenden, Bedeutung heisst er der Heilige, als der Herrliche, dem allein Anbetung gebührt (z. B. Ex. 15, 11. Jes. 6, 3.). Vgl. *Ammon*, Summa §. 65. und *Hävernick*, Vorlesungen über die Theologie des A. T. S. 54 ff. und von den älteren Theologen vornämlich *Crusius*, Moraltheologie I. S. 696 ff.

— *ἀπείραστος κακῶν* Jac. 1, 13. vgl. 17. — *ὅσιος* Offenb. 16, 5. = חָסִיד Ps. 16, 10. 145, 17. — *Ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστι καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία* 1 Joh. 1, 5.

Anm. 2. Alle übrigen, sogenannten, *moralischen Eigenschaften Gottes* sind Offenbarungen seiner Heiligkeit; sie offenbart sich

1) in der Verwaltung des Gesetzes, das in seiner Schöpfung gilt und an welches er auch den Willen der endlichen Wesen gebunden hat (als *Gerechtigkeit*);

2) in der Gründung und Beförderung des Wohlseyns seiner Geschöpfe, namentlich in der Mittheilung seines seligen Lebens an verwandte Wesen nach dem Maasse ihrer Empfänglichkeit (als *Güte*);

3) in der gleichen Richtung und Beharrlichkeit seines Wollens und Wirkens (als *Beständigkeit*) und endlich

4) in der Uebereinstimmung desselhen mit seinen Offenbarungen (als *Wahrhaftigkeit*).

§. 47.

Gerechtigkeit Gottes.

(צֶדֶק, צְדָקָה, *δικαιοσύνη*).

Seine Heiligkeit (oder die *innere Gerechtigkeit*) *offenbart* Gott nothwendig auch an den Wesen, die er sich verwandt erschaffen und durch das ihnen gegebene Sittengesetz, welches ihre Vernunft billigen muss, verpflichtet hat, das Gute (seinen Willen) zu thun und das Böse zu meiden; Er muss es den Guten gut (Matth. 19, 17. vergl. Hebr. 11, 6. Eph. 6, 8. Röm. 2, 13), den Bösen übel (1 Mos. 18, 25. Mal, 3, 13—18. Röm. 2, 2—12. Col. 3, 25. Hebr. 10, 29. 31. 38. 12, 29.) gehen lassen, und bei der Unmöglichkeit durch irgend eine Aeusserlichkeit bestochen zu werden (5 Mos. 10, 17. Röm. 2, 11. Eph. 6, 8 f. Col. 3, 25. 4, 1. 1 Pet. 1, 17.), kann sein Gericht nur streng, genau nach Massgabe der Treue oder Untreue am Gesetze (also nicht blos nach der äusseren Gesetzlichkeit unserer Handlungen —*Legalität*—, sondern nach der inneren Uebereinstimmung unserer Ge-

sinnung mit dem Gesetze — *Moralität*) und der verliehenen Kräfte und Gelegenheiten, die Belohnungen oder Strafen bestimmen (Ps. 7, 10—12. — Matth. 11, 22. 24. vgl. 5, 21 f. Luk. 19, 16—19. 24—26. 2 Cor. 9, 6. 2 Tim. 4, 8. Offenb. 16, 5—7. 19, 2.). Diese *geoffenbarte Heiligkeit* nennen wir mit der heil. Schrift (Ps. 7, 10. 18. 2 Thess. 1, 5—7.) und nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche *Gerechtigkeit* (*äussere* Gerechtigkeit). Die Unheiligen oder Ungerechten, so lange sie sich nicht ändern, *kann* demnach Gott *nicht* selig machen oder an seinem herrlichen göttlichen Leben theilnehmen lassen, theils weil er als der Heilige sie nicht als die Guten ansehen und behandeln kann, theils weil sie als nicht gut auch des göttlichen Lebens unfähig sind, da nur Verwandtes das Verwandte empfangen, die Seligkeit also nur Wirkung und Folge der Verähnlichung mit Gott, dem Heiligen, seyn kann (Gal. 5, 19—21. Eph. 5, 3 ff. vgl. Röm. 14, 17. Luk. 13, 24. vgl. Matth. 7, 21—27. u. 25, 41 ff.). — Damit nun die Unheiligen dem ewigen Elend entrinnen, dem sie als unfähig des Lebens im göttlichen Reiche bei dieser verkehrten Richtung ihres Geistes und Herzens unausbleiblich entgegen gehen, darum hat Gott nicht allein mit der Sünde durch die Einrichtung unsers Wesens schon üble Folgen verknüpft, welche einen jeden, der darauf achtet, mahnen, dass er auf dem Wege zum Verderben sich befindet (*natürliche Strafen*), sondern als freies Wesen verhängt er auch über sie in Folge freier Handlungen andere nicht aus dem natürlichen Causalnexus erklärliche Uebel, um sie oder andere zu erschüttern, zum Bewustseyn ihres ungöttlichen Wandels zu erwecken und zur Umkehr zu bewegen (*ausserordentliche* Strafen: Jes. 28, 19. 26, 9. 16. vgl. Ps. 50, 21. Amos 4, 6 ff. Sprüchw. 3, 12. vgl. Hebr. 5, 5—11. 1 Cor. 11, 32.). Nur die, in welchen aller bessere Sinn durch die Sünde erstorben und auch der letzte Funke der Furcht und Liebe Gottes erstickt ist, überlässt Gott als unrettbar ihrem Elend (Röm. 1, 24 ff.

vgl. 2 Thess. 1, 6 ff.), gebraucht sie aber dennoch wider ihren Willen und ohne dass sie es meinen, wenigstens so lange sie auf Erden leben, zu seinen Zwecken (2 Mos. 4, 21. 7, 3. 14, 4. 17 fg. u. m. Joh. 17, 12.). — Zu jenen Strafen, welche bis zum Eintritt der gänzlichen Verstockung richtig *Züchtigungen* genannt werden, weil ihr Zweck Erziehung oder Besserung ist, wird Gott bestimmt durch seine Güte (Ezech. 18, 23. 32. 33, 11. vgl. 2 Sam. 14, 14. vgl. Weish. 12, 1. 18 ff. 1 Cor. 11, 32. Hebr. 12, 10 f.).

Anm. 1. Die Gerechtigkeit Gottes heisst auch in der h. Schrift nicht selten *Zorn:* חֵמָה, אַף, חָרוֹן und חֲרוֹן אַף, *ὀργὴ τοῦ θεοῦ*, bald als höchstes Missfallen am Bösen, bald als Aeusserung desselben durch Strafen: — Ps. 6, 2. Jerem. 10, 24. Nah. 1, 6. Joh. 3, 36. — Luk. 21, 23. Röm. 1, 18. 2, 5. u. 3, 3. Eph. 5, 6. — vgl. אֵל נְקָמוֹת Ps. 94, 1. — Treffliche Erklärung über diese biblischen Anthropopathien in der alten Kirche b. *Novatian.* de trin. c. 5. vgl. aus neuester Zeit *Hengstenb.* C. über die Psalm. 4. Bd. 2. Abth. S. 297 ff. u. *Hävernick* a. Schr. S. 57.

Anm. 2. Bestimmungen in den dogmatischen Schulen.

Die *justitia Dei* (justitia externa, transiens, transitiva) wird

1) eingetheilt in *legislatoria* (dispositiva, auch antecedens genannt)

[Leges sunt vel *naturales* vel *revelatae* s. positivae]

und *distributiva* (executiva s. judiciaria s. consequens), welche ist

bald *remuneratoria,*

[Praemia sunt vel *naturalia* vel *positiva* s. *arbitraria*]

bald *punitiva* (paedeutica et vindicativa);

[*Poenae* sunt a) ratione fontis vel *naturales* s. ordinariae vel *positivae* s. extraordinariae,

b) ratione modi s. formae vel *positivae* vel *privativae,*

c) ratione finis vel *correctivae* vel *vindicativae*]

2) beschrieben a) als *universalis,*

b) *a partium studiis aliena,*

c) *per sapientiam moderata* (Röm. 11, 33. Jes. 28, 23 ff.).

Anm. 3. Gegner der Lehre von der *Strafgerechtigkeit* Gottes — schon *Epicurus* bei Cic. de N. D. 1, 17: „Hanc igitur [πρόληψιν] habemus, ut deos beatos et immortales putemus. Quae enim natura nobis informationem deorum ipsorum dedit, eadem insculpsit in mentibus, ut eos aeternos et beatos haberemus. Quod si ita est, vere exposita illa sententia est ab Epicuro: *Quod beatum aeternumque sit, id nec habere ipsum negotii quidquam, nec exhibere alteri; itaque neque ira, neque gratia teneri, quod, quae talia essent, imbecilla essent omnia.* — — — Intelligitur (Worte Cicero's) —, a beata immortalique natura et iram et gratiam segregari; quibus remotis nullos a superis impendere metus." — Dagegen schrieb im Allgemeinen Wahrheit, aber mit gewagten Anwendungen *Seneca* de ira II, 27: „Quaedam sunt, quae nocere non possunt, nullamque vim nisi beneficam et salutarem habent: ut dii immortales, qui nec volunt obesse, nec possunt. Natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena injuria, quam a sua. Dementes itaque et ignari veritatis illis imputant saevitiam maris, immodicos imbres, pertinaciam hiemis: cum interim nihil horum, quae nobis nocent prosuntve, ad nos proprie dirigatur. Non enim nos causa mundo sumus hiemem aestatemque referendi; suas ista leges habent, quibus divina exercentur. Nimis nos suspicimus, si digni nobis videmur, propter quos tanta moveantur. Nihil ergo horum in nostram injuriam fit, immo contra nihil non ad salutem. — — — — Affecti sumus poena: Succurrat non tantum, quid patiamur, sed quid fecerimus, in consilium de vita nostra mittamur. Si verum ipsi dicere nobis voluerimus, pluris litem nostram aestimabimus. Si volumus aequi omnium rerum judices esse, hoc primum nobis suadeamus, *neminem nostrum esse sine culpa.* Hinc enim maxima indignatio oritur: Nihil peccavi, nihil feci: immo nihil fateris. Indignamur, *aliqua admonitione aut coercitione nos castigatos,* cum illo ipso tempore peccemus, quo adjicimus malefactis arrogantiam et contumaciam. Quis est iste, qui se profitetur omnibus legibus innocentem? Ut hoc ita sit, quam angusta innocentia est, *ad legem* bonum esse? Quanto latius *officiorum* patet, quam *juris* regula? Quam multa pietas, humanitas, liberalitas, justitia, fides exigunt, quae omnia extra publicas tabulas sunt." Vgl. Cic. de Offic. III, 28 sq.

In der christlichen Kirche war Gegner der Strafgerechtigkeit *Colluthus,* Presb. zu Alexand. im 4. Jahrh.; er fasste die Strafe einseitig als *κακόν,* dessen Urheber Gott nicht seyn könne: D. malorum non esse factorem; vgl. Philastr. de haer. c. 79. Epiph. 69. Athan. apol. 2. Socrat. H. E. III. 5. — Aehnlich in neuerer Zeit nach dem Vorgange mehrerer *Englischen* und *Französischen Deisten* auch nicht wenig *Deutsche,* z. B. *C. Fr. Bahrdt* (Apologie

der Vernunft in Beziehung auf die christl. Versöhnungslehre. Basel 1781. 8. S. 27 ff.), *Eberhardt* (Apologie des Socrates 1 Th. S. 111.), *Steinbart* (System der reinen Philosophie des Christenthums S. 130.), *Eckermann* (Theologische Beiträge 3. Bd. 1. und 2. Stk. und Kleine Schriften 2. Bd. Nr. 1.) u. A. —, in roher Weise (*v. Langsdorf*): Gott und Natur S. 109. 500.

Stellen der Schrift, welche zu einem richtigen Urtheil führen können: Luk. 13, 2 ff. Joh. 9, 1 ff. Röm. 9, 11.

Die dogmatische Theorie ist in allen wesentlichen Punkten wohl begründet, mit Ausnahme der Unterscheidung der justitia in *legislativa* und *distributiva*; als *gesetzgebend* ist nur die göttliche Weisheit zu denken, die Gerechtigkeit als solche kann nur vergeltend seyn; das Gesetz, als Norm für ihre Akte wie für die Handlungen derer, welche sie richtet, ist nothwendig Voraussetzung.

Die deistischen Gegner der Unterscheidung der poenae *correctivae* (Züchtigungen) und *vindicativae* (absolute Strafen, durch welche der Heiligkeit des g. Gesetzes an sich Genüge geschieht) gehen wie Kolluthus von einer Voraussetzung aus, deren letzte Consequenz seyn würde, dass Gott diejenigen alle ungestraft lassen müsste, welche sich nicht bessern lassen, wodurch eben so die Idee der göttlichen Heiligkeit wie einer sittlichen Weltordnung aufgehoben wird.

Wenn *Kant*, Tugendlehre S. 184., in Widerspruch gegen sein Postulat des Daseyns Gottes (§. 34. A. 2. b.) auch die Unterscheidung der just. *remuneratoria* u. *punitiva* verwarf, so konnte dies nur geschehen in Folge einer einseitigen Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit, welche im Verhältniss Gottes zu den Menschen, seinen Geschöpfen, nicht eine *ausgleichende* (commutativa), wie die eines strengen, unpartheiischen, menschlichen Richters, deren Akte sich auf die Verschiedenheit der Rechtsansprüche der zu richtenden Personen gründen, seyn kann, da kein Mensch, auch der frömmste nicht, Rechtsansprüche auf Belohnungen haben kann vor Gott, von dem er Alles empfangen hat u. als dessen Schuldiger er sich immer wird erkennen müssen (Röm. 11, 35 fg. Luc. 17, 10. vgl. Röm. 3, 23 ff. Joh. 8, 7.). Die g. Gerechtigkeit ist eine *vertheilende* (distributiva: Röm. 2, 6 ff. Gal. 6, 7.), wie die des Vaters im Verhältniss zu seinen Kindern, die Alles von ihm empfangen haben, aber nicht alle seine Gaben in dankbarer Liebe seinem Willen wie ihrer Bestimmung gemäss anwenden und darum je nach der Verschiedenheit ihrer Entwickelung und sittlichen Stellung verschieden behandelt werden müssen. So wird auch der himmlische Vater den, welcher über Wenigem treu war, über Vieles setzen (Matth. 25, 21 ff. Luc. 19, s7 ff.). — Ja der Allwissende, der auch die leisesten Regungen der Herzen

des Heuchlers und des Frommen kennt, wird diesem in demselben Masse vergelten, als er anspruchslos die Pflicht der Liebe übt (Matth. 25, 37 ff. vgl. 7, 15 ff.). So auch unsere kirchlichen Dogmatiker, namentl. *Quenst.* I. p. 292.

§. 48.

Güte Gottes. (חֶסֶד, ἀγάπη, χάρις).

Die *Güte* oder *Liebe* Gottes ist diejenige Eigenschaft, nach der er ein jedes Geschöpf an seinem seligen Leben in dem Masse Theil nehmen lässt, als es nach seiner Natur und seinen Verhältnissen, wie nach der selbsterworbenen Fähigkeit dafür empfänglich ist. Diese Güte offenbart sich in der ganzen Schöpfung, wie in dem Leben der einzelnen Menschen (Ps. 104, 1—24. 136, 5—9. Jer. 5, 24. 1 Mos. 45, 5—13. 50, 20. Apostelg. 14, 17. 17, 25. 28. 1 Tim. 6, 17.), und kann dem nicht fehlen, der die Liebe in das Herz seiner Geschöpfe gelegt hat (Ps. 103, 13. Jes. 49, 15. Matth. 7, 9—11. Luk. 15, 11 ff.) und *die Liebe selbst* ist (1 Joh. 4, 8. 16.). Sie ist *unbeschränkt,* wir mögen achten auf ihre *Gegenstände* (Ps. 57, 11. 145, 9. Matth. 5, 45. Luk. 6, 35.) oder auf ihre *Wirkungen* (Ps. 103, 11. Ephes. 1, 7.) oder auf ihre *Dauer* (Ps. 90, 2. 103, 17. Jerem. 31, 3.). So oft aber die Schrift auch die *allgemeine* Güte Gottes schildert, so rühmt sie doch auch aus begreiflichen Ursachen nicht selten vorzugsweise die (*besondere*) *Liebe* Gottes gegen die verwandten Wesen auf Erden, die *Menschen* (Ps. 103. 118. 138. Luk. 12, 7. 24. Matth. 6, 26. 30. 1 Tim. 2, 4. Tit. 3, 4.). — Da nun die Eigenschaften Gottes, als die einzelnen von uns aufgefassten Aeusserungen seiner unbegrenzten Vollkommenheit, einander nicht widerstreiten können, also namentlich seine Güte mit der Gerechtigkeit und Weisheit nicht in Widerspruch stehen kann; so darf uns die Erfahrung nicht beunruhigen, dass die Zustände und Schicksale der Menschen oft so sehr ungleich sind, auch im Verhältniss zu der uns bekannten

Würdigkeit. Denn was die *Wohlthaten* betrifft, so wird erstens von dem, dem viel vertrauet ist, auch viel gefordert werden (Matth. 25, 14 ff. vgl. Luk. 19, 12 ff.), und zweitens haben sie den Zweck, als Beweise unverdienter Liebe, zur Busse und zu inniger Gegenliebe zu reizen (Röm. 2, 4 ff 1. Joh. 4, 19 ff.). Was aber die *Leiden der Frommen* betrifft, so werden sie ihnen häufig die Quellen grosser Freuden (1 Mos. 50, 20. 45, 5—13.), und wecken sie, da der Mensch so leicht in eitler Sorge und Lust gleichgültig gegen Gott und seine höhere Bestimmung wird (Luk. 8, 14. Jes. 26, 16. vgl. Röm. 2, 6—16.), oder sie steigern, als Prüfungen, die geistige und sittliche Kraft und fördern das religiöse Leben (Röm. 5, 3 f. Hebr. 12, 5—11. vgl. Sprüchw. 3, 12.)[1]). Die Uebel aber, deren Zweck wir augenblicklich nicht entdecken können, den sie jedoch, als von Gott verhängt oder zugelassen, haben müssen, werden ihre heilsamen Folgen entweder später noch zeigen, oder, wenn dies nicht auf dieser Lebensstufe geschieht, durch die Seligkeit überwogen werden, die den Kindern Gottes beschieden ist (Hebr. 12, 9—11. 2 Cor. 4, 17 f. Röm. 8, 17—24. Col. 3, 3 f. 2 Thess. 1, 4—10. Matth. 5, 12.).

Anm. 1. Biblische Erörterungen.

Nach den verschiedenen Gegenständen und Arten, auf welche die *Güte* Gottes, insbesondere seine *Liebe* gegen die Menschen

---

1) *Seneca de Prov. s. Cur bonis viris mala fiant*, c. IV: „Nolite, obsecro vos, expavescere ista, quae dii immortales velut stimulos admovent animis. Calamitas virtutis occasio est. Illos merito quis dixerit miseros, qui nimia felicitate torpescunt, quos velut in mari lento tranquillitas iners detinet. Quicquid illis inciderit, novum veniet. Magis urgent saeva inexpertos. Grave est tenerae cervici jugum. Ad suspicionem vulneris tiro pallescit: audaciter veteranus cruorem suum spectat, qui scit se saepe vicisse post sanguinem. *Hos itaque Deus, quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet:* eos autem, quibus indulgere videtur, quibus parcere, molles venturis malis servat. Erratis enim, si quem judicatis exceptum. Veniet ad illum diu felicem sua portio. Quisquis videtur dimissus esse, dilatus est. Quare Deus Optimum quemque aut mala valetudine aut luctu afficit? Quare in castris quoque periculosa fortissimis imperantur? Dux lectissimos mittit, qui nocturnis hostes aggrediantur insidiis, aut explorent iter, aut praesidium loco dejiciant. Nemo eorum, qui exeunt, dicit: Male de me imperator meruit, sed: Bene judicavit. Idem dicant, quicunque jubentur pati timidis ignavisque flebilia: Digni visi sumus Deo, in quibus experiretur, quantum humana natura posset pati.“

sich äussert, wird sie in der heiligen Schrift verschiedentlich benannt. Sie heisst:

חֶסֶד bald = אַהֲבָה, טוֹב, טוֹבָה, ἀγάπη, insbesondere φιλανθρωπία (Tit. 3, 4.),

— = χάρις, *Gnade*, und zwar wieder in verschiedenem Sinne,

bald allgemeine Bezeichnung der oberherrlichen *Huld* (benignitas erga inferiores),

bald *Gnade* (gratia, ben. erga sontes) im engeren Sinne = חֵן vgl. Ps. 51, 3. 103, 8 fg. Matth. 5, 45. Röm. 3, 24. Ephes. 1, 4—7. 2, 5 ff. Tit. 3, 4 ff.

רַחֲמִים, ἔλεος, οἰκτιρμοί, *σπλάγχνα τοῦ θεοῦ* und *σπλάγχνα τοῦ ἐλέους* = *misericordia*, ben. erga miseros, z. B. Ps. 103, 13. Jer. 31, 20. Luk. 1, 72. 78. 6, 36. — Matth. 18, 26 ff. — חֶמְלָה, miseric. erga eos, qui versantur in periculis, Gen. 19, 16. Jes. 63, 9.

אֶרֶךְ אַפַּיִם, *μακροθυμία*, *longanimitas* oder *clementia*, benignitas. quae cernitur in differendis peccatorum poenis: 2 Mos. 34, 6. Röm. 2, 4.

ἀνοχή, *indulgentia* oder *patientia*, b., qua tolerat improbos, quamvis diu immorigeros iterumque peccantes: Ps. 51, 3. Joel 2, 13. Röm. 2, 4. 3, 25. 9, 22.

χρηστότης, *lenitas*, b., quae cernitur in mitigandis peccatorum poenis, Gelindigkeit, Milde, Ps. 103, 10. Röm. 2, 4. 11, 22.

Anm. 2. Man unterscheide *Glück* (fortuna) und *Seligkeit* (beatitas, beatitudo), zwischen welchen mitten inne steht die *Glückseligkeit.*

Anm. 3. Bestimmungen in den dogmatischen Schulen.

Benignitas s. bonitas Dei (*Ammon*, Summa th. §. 66., unterscheidet die *bonitas* als das Allgemeinere von der *benignitas*, „quae fons est beneficiorum externorum sensibus percipiendorum" — nach dem Vorgange des *Augustinus*, de natura boni c. 1. und de trinit. VIII. 3- vgl. *Gerhardi* ll. th. II. p. 164 sq.) ist

1) *quoad ambitum objectorum:*
amor *universalis*, *specialis* und *specialissimus*,

2) *quoad formam:*
amor *benevolentiae*, *complacentiae* (oblectationis) und *beneficentiae.*

§. 49.

Beständigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes.

(אֱמוּנָה, אֱמֶת, *πίστις, ἀλήθεια.* — אֵל אֱמוּנָה, *θεὸς ἀληθινός, ἀληθής, πιστός.*)

Von der Heiligkeit des göttlichen Willens ist auch der Begriff der *Unveränderlichkeit* desselben (unitas voluntatis) untrennbar (§. 44. 46.). Ein vollkommen heiliger Wille kann nicht anders gedacht werden, denn als beharrlich in seiner Richtung und Aeusserung; nur schwache Wesen, bei deren Beschränktheit eine Disharmonie der Gedanken und Willensrichtungen möglich ist, können wankelmüthig ihre Ansichten und Entschlüsse wechseln und daher in ihren Aeusserungen durch Wort und That sich widersprechen. Gott ist daher *Beständigkeit* (Constantia) zuzuschreiben; *er bleibt sich gleich in seinen Entschlüssen*(2 Mos. 3, 14—17. 6, 2—8. 5 Mos. 7, 8 f. Jer. 4, 28. Mal. 3, 6. Ps. 33, 11. 119, 89—91. Sprüchw. 19, 21. — Röm. 11, 29. vgl. 3, 4. 2 Tim. 2, 13. und Hebr. 6, 17.). Damit ist zugleich, als in dem Allgemeinen das Besondere, ausgesprochen die *Wahrhaftigkeit* (Veracitas) oder die *Uebereinstimmung der Offenbarungen und des Waltens Gottes mit seinen Gedanken und Beschlüssen* (Ps. 33, 4. 89, 34 ff. 4 Mos. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. Jes. 46, 10 f. — Joh. 3, 33 f. Röm. 3, 3—5. 4, 21. 2 Cor. 1, 18 ff. Tit. 1, 2. 2 Tim. 2, 13. Hebr. 6, 18.); daher wir ihm, dem *treuen* Gott, unbedingten Glauben und unbedingtes Vertrauen schenken dürfen und sollen, da er die Erwartungen nicht täuschen *kann*, die er durch seine Offenbarungen in uns erregt und genährt hat (1 Thess. 5, 24. Hebr. 10, 23. vgl. 6, 18.).

Anm. Schilderungen göttlicher *Reue*, welche Manchen anstössig gewesen sind, werden von denselben heiligen Schriftstellern deutlich als Anthropopathien bezeichnet (vgl. 1 Mos. 6, 6 f. mit

4 Mos. 23, 19. — 1 Sam. 15, 11. mit 29. — andere 1 Kön. 21, 21 ff. Jer. 18, 7 ff. 26, 19. Jon. 3, 1—10. 4, 2. vgl. 2, 13 fg.) und haben als solche einen tiefen Sinn, den aber der Mensch, als in der Zeit befangen, nicht anders, als anthropopathisch aussprechen kann. Vgl. *Storr's* Dogmatik §. 26. und *Spangenberg's* Idea fidei fratrum §. 48.

§. 50.

c) Absolute Vollkommenheit des göttlichen Gefühls.

Seligkeit (*μακαριότης*) und Herrlichkeit Gottes (כָּבוֹד, *δόξα*, *τιμή*).

Schon im Menschen, dem unvollkommenen Nachbilde Gottes, ist die Folge der Uebereinstimmung des Willens mit der Erkenntniss Ruhe und Freude des Gewissens. Um so weniger kann Gott in dem Besitze absoluter Vollkommenheit, bei dem ewigen Einklange der Kräfte und in dem Bewustseyn und Streben, sie nur zum Wohl seiner Geschöpfe zu offenbaren, etwas zum eignen vollkommenen Wohlseyn fehlen, und daher nennt ihn die Schrift den *Seligen* (ὁ *μακάριος* 1 Tim 1, 11. 6, 15.). Die Seligkeit aber ist nicht blos als der *Besitz* der höchsten Vollkommenheit zu denken, sondern auch als das reinste und deutlichste *Bewustseyn* und der vollkommene *Gebrauch* derselben, folglich als tiefster Friede und höchste Freude oder als das *vollkommene Leben*, als der Urquell, aus dem alles Leben und alle Seligkeit ausgeht (*Allgenugsamkeit*, *αὐταρκεία*, sufficientia: Apostelg. 17, 24—28. Jac. 1, 17. — Jes. 40, 28—31. Ps. 16, 11. vgl. 50, 8 ff.). In einem tiefen Sinne wird daher der wahre Gott in der Schrift auch als der *Lebendige* den Götzen entgegengesetzt (§. 39. und Jer. 10, 10—16. vgl. Jes. 37, 4. und 19. — Hebr. 9, 14. 12, 22.). — Wie aber Gott in Beziehung auf ihn selbst (subjectiv) als der *Allselige* gedacht werden muss, so kommt Ihm, durch den Alles, was ist und lebt, entstanden ist, besteht und regiert wird (1 Tim. 1, 17. 6, 15. Joh. 10, 29.), in Beziehung auf die Welt (objectiv) *Herrlichkeit* (Majestät) zu, deren Spiegel die

Schöpfung ist (Ps. 19, 2 ff. 97, 6 ff. 104.), welche aber zu verkündigen vorzüglich die vernünftigen Wesen berufen sind, denen er Leben und Seligkeit mittheilt und welche die Werke seiner Huld und Weisheit erkennen (*Ehre:* Luk. 2, 14. vgl. 19, 38. Matth. 5, 16. 1 Tim. 6, 16. vgl. 1, 17. Röm. 11, 36. Phil. 2, 11. 1 Pet. 4, 11. 16. — Ps. 29, 1 f. 103. und 104. Jes. 63, 7. vgl. 6, 3.).

Anm. In den *dogmatischen* Schulen beschreibt man häufig die *majestas Dei* auch als *gloria interna* und versteht darunter (z. B. *Reinhard* §. 38.) complexus omnium perfectionum, quae sunt in infinita Dei natura (= infinitas oben §. 40.), und es finden sich auch Stellen der Schrift, in welchen Gottes כָּבוֹד, עֹז, δόξα, τιμή, κράτος, קֹדֶשׁ und Er als קָדוֹשׁ und גָּדוֹל in diesem Sinne beschrieben ist oder zu seyn scheint; man führt an 2 Mos. 15, 11. 5 Mos. 7, 21. Jes. 40, 25. Jerem. 10, 6. Ps. 86, 8. 96, 3. 4. 106, 20. 113, 4. Röm. 1, 23. vgl. 1 Tim. 6, 15. (vgl. §. 46. A. 1.) — Aber in dem Sinne, in welchem der §. von Gottes *Herrlichkeit*, *Majestät* und *Ehre* spricht (*gloria externa*), wird sie in der Schrift nicht nur sehr häufig unter den angegebenen Namen erhoben, sondern auch bezeichnet durch הוֹד Habac. 3, 3. הוֹד וְהָדָר Ps. 104, 1. תְּהִלָּה Ps. 102, 22. Jes. 42, 8. 63, 7. u. a. — Wenn wir in wesentlicher Uebereinstimmung mit den kirchlichen Theologen beatitas Dei definiren als *ea conditio, qua summarum virtutum (δυνάμεων) conscientia et usu semper et perfectissime fruitur,* so wird majestas Dei seyn *dignitas* ejus *utpote supremi omnium rerum domini* und gloria s. honor Dei *majestas ejus* manifestata, *quatenus a naturis intelligentibus agnoscitur et colitur.*

II. Besondere Lehre von Gott oder von dem Geheimniss der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens [1]).

§. 51.

Biblischer Beweis für drei göttliche Personen: Gott der Vater, Sohn Gottes und heiliger Geist oder Geist Gottes.

Nachdem zur Zeit des Alten Bundes durch göttliche Offenbarungen, Führungen und Zucht in dem Volke Israel,

1) vgl. §. 36. und die gründliche, die Tiefe und Fülle der biblischen Lehre aufschliessende Darstellung v. Dr. *Georg Ludwig Hahn*, die Theologie des N. T. 1. Bd. (Leipz. 1854.) S. 107 ff.

von welchem das Licht der Wahrheit zu den Völkern der Erde ausgehen sollte (1 Mos. 12, 3. 18, 18. Jes. 2, 2 ff. 11, 10. 42, 1—7. 49, 6 f. 60, 1 ff. vgl. Joh. 4, 22. Luk. 2, 30—32. Apostelg. 13, 46 f.), der Glaube an den Einen wahrhaftigen Gott erweckt und befestigt und dadurch der Grund der wahren Religion gelegt worden war: gefiel es Gott, den gereiftern und fähiger gewordenen Menschen durch die Erscheinung Jesu Christi tiefere Blicke in sein Wesen und dessen Entfaltungen thun zu lassen, und er offenbarte sich als den *Vater* in der Einheit mit seinem *Sohne* und dem *heiligen Geiste*. Denn diese drei göttlichen Personen nennt Jesus selbst [1])

---

1) *Matth.* 28, 18: *Καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.* (19.) *Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος,* (20.) *Διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.*

Joh. 14, 9: *Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· τοσοῦτον χρόνον μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα, καὶ πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα;* (10.) *Οὐ πιστεύεις, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστι; τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν, ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ· ὁ δὲ πατήρ, ὁ ἐν ἐμοὶ μένων, αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα.* (11.) *Πιστεύετέ μοι, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί· εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετέ μοι.* (12.) *Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα, ἃ ἐγὼ ποιῶ, κἀκεῖνος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει· ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα μου πορεύομαι.* (13.) *Καὶ ὅ, τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, τοῦτο ποιήσω, ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ.* (14.) *Ἐάν τι αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ποιήσω.* (15.) *Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσατε.* (16.) *Καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα, καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μένῃ μεθ᾽ ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα·* (17.) *Τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει αὐτό· ὑμεῖς δὲ γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ᾽ ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται.* — — (26.) *Ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν.*

Matth. 28, 19. Joh. 14, 16. 17. 26. vgl. 9—14. 16, 13—15. vgl. 15, 26. und seine Apostel[2]) 1 Cor. 12, 3—6. 2 Cor. 13, 13. vgl. Tit. 3, 4—6. und 1 Pet. 1, 2. 3., auch finden wir sie in den von der Taufe Jesu handelnden Stellen unterschieden: Joh. 1, 32 ff. Matth. 3, 16. 17. Luk. 3, 21 fg.[3]). Im A. B. konnte bei der

---

Joh. 16, 13: Ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ᾽ ἑαυτοῦ, ἀλλ᾽ ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. (14.) Ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. (15.) Πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστι· διὰ τοῦτο εἶπον, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

Joh. 15, 26: Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ. Vgl. 16, 7: Ἀλλ᾽ ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν· συμφέρει ὑμῖν, ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. — *Matth.* 10, 19: Ὅταν δὲ παραδιδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, τί λαλήσετε. (20.) Οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν. (In der Parallelstelle *Luk.* 12, 12: Τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, ἃ δεῖ εἰπεῖν. Vgl. 21, 14: Θέσθε οὖν εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν, μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι· (15.) Ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν, ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντειπεῖν ἢ ἀντιστῆναι πάντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν).

2) 1 *Cor.* 12, 3: Διὸ γνωρίζω ὑμῖν, ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει ἀνάθεμα Ἰησοῦν, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. (4.) Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· (5.) Καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσι, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· (6.) Καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Vgl. V. 11. Πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ, καθὼς βούλεται.

2. *Cor.* 13, 13: Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν.

3) Die eingeklammerten Worte aber 1 *Joh.* 5, 7: Ὅτι τρεῖς

grossen Geneigtheit des Volks zu dem sinnenschmeichelnden und mit Sünden vereinbaren Dienste der Götzen, mit welcher der Glaube an den Einen Gott bis zum letzten Könige kämpfen musste, diese Lehre nicht offenbart werden, da nur die im Glauben an den Einen Gott befestigten ohne Gefahr sie hören und nur die, in welchen mit der höheren Erkenntniss das höhere Leben aufgegangen ist, ihre Bedeutung ahnen und sie zu ihrem wahren Heil anwenden können. Diese erkennen aber auch die *Andeutungen* dieses Geheimnisses im A. T. und die *Vorbereitungen* zur Offenbarung desselben.

Anm. Andeutungen und Vorbereitungen zur Offenbarung dieses Geheimnisses im A. T.

Natürlich, dass sie nur der anerkennt und versteht, welcher an die innere Verbindung des A. und N. B. und der beiderseitigen Offenbarungen und an einen *göttlichen Plan* in ihnen zur Erziehung der Menschen glaubt. Aber es ist auch unleugbar, dass nicht wenige, besonders frühere, Theologen im Widerspruch mit diesem göttlichen, weise ausgeführten Plane dieses Dogma des N. T. im A. auch da haben nachweisen wollen, wo es theils bestimmt nicht, theils für Gegner nicht erweislich enthalten ist [1]).

Man hat hingewiesen (ausser dem Plur. majestaticus אֱלֹהִים, אֲדֹנָי, אֵל שַׁדַּי) 1) auf den Gebrauch des *Pluralis* von Gott 1 Mos. 1, 26: וַיֹּאמֶר אל״ נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ — 3, 22: וַיֹּאמֶר יי אל״ הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ vgl. 11, 7. und Jes. 6, 8.

2) die *dreimalige* Bezeichnung Gottes, z. B. 4 Mos. 6, 24—26. (der Segen) Jes. 6, 3. (*τρισάγιον*) vgl. Ps. 33, 6. Jes. 48, 12.

εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες [ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ], τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν — sind sicherlich unächt und haben wahrscheinlich ihr Daseyn einem dogmatischen Interesse zu verdanken; wenn sie aber auch noch immer ihre Vertheidiger haben, so erlaubt doch der starke Verdacht ihrer Unächtheit nicht, auf sie eine Lehre zu bauen, die ihrer nicht bedarf.

---

1) Vgl. *Hengstenberg*, Comm. über die Psalmen 4. Bd. 2. Abth. (1847.) S. 375 ff. und *Hävernick*, Vorlesungen üb. d. Theol. des A. T. S. 72 ff.

3) besonders die Stellen, wo יְהוָֹה von יְהוָֹה unterschieden wird, z. B. 1 Mos. 19, 24., wo aber der Sprachgebrauch gestattet, es das andere Mal als Pronomen zu nehmen (vgl. 2 Mos. 16, 28 f. 24, 1 f. 3 Mos. 10, 11. Zachar. 3, 9. — Matth. 12, 26. vgl. Mark. 3, 26. Luk. 11, 17 f.), oder אֱלֹהִים von אֵל, wie Ps. 45, 8. (vgl. dagegen 67, 7. woraus erhellt, dass man gar wohl anders construiren kann).

4) die Stellen, in welchen ein מַלְאַךְ יי von יְהוָֹה unterschieden und dann wieder mit ihm verwechselt wird, als eins mit ihm, so dass ihm selbst der Name יי beigelegt wird, z. B. 1 Mos. 16, 7—13. 18, 1. 2. 13. 17. 22. 23. 2 Mos. 3, 2—15. vgl. 23, 20 ff. u. a.

Unleugbar bedeutsam für die Lehre von der Dreieinigkeit sind die Stellen, wo dem *Messias*, welcher dereinst in Israel geboren werden und als Mensch wirken sollte, *ewiges Daseyn* und *göttliches Wirken* zugeschrieben wird, wie *Mich.* 5, 1: וְאַתָּה בֵּית־לֶחֶם אֶפְרָתָה צָעִיר לִהְיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה מִמְּךָ לִי יֵצֵא לִהְיוֹת מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל וּמוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם׃ Vgl. Matth. 2, 6. und Joh. 7, 42.

Jes. 9, 5. 6., wo der Messias ausser den Prädicaten פֶּלֶא, יוֹעֵץ, שַׂר שָׁלוֹם, auch genannt wird *starker Gott* אֵל גִּבּוֹר und *Ewiger* אֲבִי־עַד.

Jerem. 23, 5. 6., wo dem Messias, der aus Davids Stamm entspriessen, Juda und Israel erlösen sollte, das Prädicat *Jehova, unsere Gerechtigkeit* יי צִדְקֵנוּ gegeben wird, vgl. 33, 15 fg.

Ps. 110, 1: *Jehova spricht zu meinem Herrn* (נְאֻם יְהוָֹה לַאדֹנִי): setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füsse u. s. w. vgl. Matth. 22, 42—45.

Endlich wird auch in vielen Stellen des A. T. *der Geist Gottes* (ר״י oder רוּחַ אֵל) nicht nur als die, Propheten und auch andre Menschen *erleuchtende* und *bessernde, Kraft Gottes* beschrieben, z. B. 1 Mos. 6, 3. 2 Mos. 31, 3. 4 Mos. 11, 29. 24, 2. 1 Sam. 16, 13. Jes. 11, 2. 42, 1. 61, 1. (nach welchen 3 letzten Stellen er den *Messias* erfüllen soll; vgl. damit die von der Taufe Jesu handelnden Stellen (§.) und Joh. 3, 34.) Jes. 63, 10 (מָרוּ וְעִצְּבוּ אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ) u. 11. Joel 3, 1 f. Ezech. 36, 26 f. Ps. 51, 12—14. (רוּחַ קָדְשְׁךָ, *πν. ἅγιον*) —, sondern auch von אֲדֹנָי יי selbst geschieden Jes. 48, 16: וְעַתָּה אֲדֹנָי יֱהוִֹה שְׁלָחַנִי וְרוּחוֹ׃.

Diese Stellen, womit auch Sprüchw. 8, 22 ff. verglichen werden kann, enthalten, wie schon bemerkt und wie es die Weisheit des göttlichen Erziehers forderte, keine vollständige Darstellung der Lehre von 3 Personen des göttlichen Wesens, mussten aber doch auf dieselbe hinführen. Sie mussten das Verlangen und

Versuche veranlassen, *diese Andeutungen mit der Lehre von Einem Gott zu vereinigen.* Spuren solchen Verlangens und solcher Versuche finden wir auch wirklich bei den spätern Juden, z. B. in den *Apokryphen*, wo wir eine *σοφία* oder *πνεῦμα* und auch einen *λόγος* finden, wie *Hypostasen,* doch aber noch so schwebend gestellt, dass bei etwas kühner Erklärung der kühnen Redeweise nicht Wenige noch blosse *personificirte Eigenschaften* Gottes darin erkannt haben. S. besonders *Weish. Salom.* 7—10. 18, 14 ff. *Sirach* 1, 4. (vgl. V. 1. 9. 14. 16. 18.) 24, 3. 8. 9. 10. Vgl. *Bretschneider,* Comment. in Siracid. Excurs. 3. p. 729 sqq. und vom Buche d. Weish. *Faber,* Commentatio super libro sapientiae. Onoldii 1776. 4. *Hasse,* Deutsche Uebers. des B. d. Weisheit (Jena 1785.) S. 249 f. auch *Paulus,* Commentar Th. 4. S. 21—31. *Baumgarten-Crusius,* Grundzüge der bibl. Theologie (1828) S. 95 ff. — Anders urtheilen z. B. *Keil,* de doctoribus veteris eccl. culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis commentat. II. (in Opuscc. ed. *Goldhorn.* Lips. 1821. 8. p. 483 sqq.) und *Lange,* Erklärung des Evang. Johannis S. 44 ff. und finden schon hier *Hypostasen.* Dasselbe behauptet *Keil* (gegen Andre, wie *Morus, Paulus, Süskind, Künöl*) von dem in den chald. Paraphrasen häufigen Ausdruck מֵימְרָא דַי יי = *λόγος τοῦ θεοῦ*, was aber doch wohl nur paraphrasirt, wie שֵׁם, לֵב, נֶפֶשׁ und עֶצֶם. — Aber die völlige Ausbildung der Idee zur Hypostase finden wir bei *Philo*, in der *Kabbalah* und in andern spätern jüdischen Schriften, deren Hauptinhalt jedoch wohl frühern Zeiten angehört. Wenn aber die *Apokryphen* in den angeführten Stellen sich zum Typus ihrer Schilderung des göttlichen Wesens und Lebens nicht sowohl jene prophetischen Beschreibungen des Messias, als vorzugsweise die hypostasirende Darstellung der חָכְמָה Sprüchw. 8. und 9. wählten; so finden wir bei *Philo* mehr *platonisch-orientalische*, als alttestamentliche, Elemente, in der *Kabbalah* mehr *orientalisch-emanatistische*, — hingegen bei den übrigen *Rabbinen* allerdings mehr *alttestamentlichen,* aber durch falsche allegorisch-typische, nicht selten sinnliche, Deutung entstellten Gehalt. — Die vorzüglichste Literatur für diesen gleich schwierigen als interessanten, aber noch bei weitem nicht befriedigend dargestellten, Gegenstand hat verzeichnet *Bretschneider,* Entw. der dogm. Begrr. S. 423 ff. Eine treffliche, im Wesentlichen zustimmende Erörterung der Frage s. bei *Semisch,* Justin der Märtyrer II. S. 262 ff. und *Dorner,* Entw. Gesch. d. Lehre v. d. Person Christi I. (2. Ausg.) S. 15 ff., wo auch die lehrreichen neueren Untersuchungen von *Lücke, Dähne, Grossmann* u. A. berücksichtigt worden sind. Vgl. auch die gelehrte Abhandl. „über den Unterschied der Logos-Idee des Juden Philo von dem Logos der Offenbarung nach dem heil. Ap. u. Ev. Johannes“ in (Achter-

feldt's etc.) Zeitschr. f. Philos. u. kathol. Theol. 28. H. S. 90—117.

Wenn nun auch jene Versuche, die einzelnen alttestamentlichen Andeutungen von Entfaltung und Offenbarung des göttlichen Wesens und Lebens mit dem Monotheismus zu vereinigen, die Wahrheit nicht erreichten und, weil sie meist unter fremdem Einfluss gemacht wurden, sie selbst entstellten; so sieht man doch, dass das A. T. die Offenbarung dieses Geheimnisses *vorbereitete* und sie also eine *erwartete* war, als es Zeit wurde, dass sie geschehen durfte.

Hiernach lassen sich nun die verschiedenen Meinungen und Streitigkeiten über die Frage beurtheilen, ob das Geheimniss der Dreieinigkeit im A. T. schon enthalten sey oder nicht? Schon die Lehrer der alten Kirche beantworteten die Frage sehr verschieden. 1) *Tertullian* erklärt die Offenbarung dieses Geheimnisses für absolut neu adv. Prax. c. 31. — 2) Andere finden im A. T. allerdings viele und mannichfaltige Andeutungen des Dogma, doch nicht leicht erkennbar, auch wohl in Rücksicht auf die herrschende Neigung zum Polytheismus verhüllt und erst durch das Evangelium ganz verständlich; so *Cosmas* Indicopl. topogr. chr. V. p. 258 (Montf.) vgl. *Greg. Naz.* or. 5. cont. Eunom. Opp. T. I. p. 608. und *Hieron.* Praef. in Pentat., wo er der Meinung gedenkt, dass die LXX sogar die deutlichen Stellen durch ihre Uebersetzung verhüllt oder beseitigt hätten, damit nicht der König Ptolomäus, ein Verehrer des Einen Gottes, Anstoss an ihnen nehmen möchte. — 3) Andere dagegen und zwar die meisten finden im A. T. schon (meist in den No. 1—4 angegebenen Stellen) sehr deutliche Zeugnisse für diese Lehre, nam. *Justinus* d. Märt. (vgl. *Semisch* a. Schr. S. 284 ff. 311 ff.), *Irenaeus* adv. haeres. IV. c. 20. *Novatianus* de trinit. c. 17 sqq. (wie der Sohn Gottes auf Erden erschienen *deus* et *homo* c. 11 sqq., so sey er vor der Erscheinung *deus* et *angelus* gewesen) u. a., besonders *Jo. Damasc.* de fide orthod. I. c. 7. und III. 10. Diese Ansicht wurde die herrschende in der Kirche; s. *Augusti,* Lehrb. d. chr. Dogmengeschichte (4. A. 1835. 8.) §. 230. — *J. G. Walch,* Gesch. d. Rel. Streitigkk. der evang, Luth. K. a. m. O., besonders der *Calixtinischen.* Vgl. *H. Schmid,* Gesch. d. synkr. Streitigkk. S. 347 ff. u. *de Wette,* bibl. Dogmatik §. 112.

§. 52.

Gottheit des Vaters.

Die *Persönlichkeit Gottes,* welcher hier als *der Vater* oder *der Gott* (ὁ θεός) von *dem Sohne* und *Geiste*

Gottes unterschieden wird, dürfen wir nach der Darstellung des allgemeinen Theils der Theologie (§. 38 ff.) nicht beweisen; erinnern dürfen wir nur an die Stellen, in welchen der wahrhaftige Gott auch schon im A. T. als *Vater* bezeichnet wird, öfter *als Führer und Wohlthäter des Volks Israel,* das er vor allen andern Völkern sich erkor (5 Mos. 32, 6. vgl. 2 Mos. 4, 22. — Jes. 63, 16 f. vgl. 44, 1. 45, 9 ff. 64, 8. — Jerem. 3, 19. — Messian. Zeit vgl. V. 16 ff. — Mal. 1, 6. 2, 9 f.), insbesondere auch *der Könige Israels,* als seiner Statthalter auf Erden (Ps. 82, 6.), namentlich *Davids* und *Salomons* (Ps. 89, 27. 2 Sam. 7, 14.), aber auch, im allgemeinern Sinne, als *Versorger und Beschützer der Wittwen und Waisen* (Ps. 68, 6. vgl. 103, 13.). — Im N. T. wird er in diesem allgemeinen Sinne durchgängig dargestellt — *als Vater aller Menschen* (Matth. 5, 45. 48. 6, 9. 23, 9. Joh. 4, 21. 23. 1 Joh. 3, 1. Ephes. 3, 15. Röm. 8, 15. vgl. Luc. 11, 11—13. Hebr. 12, 9. Jac. 1, 17.). — Bemerkenswerther aber für die Darstellung dieses Dogma's ist es, dass hier der wahrhaftige Gott sehr häufig im Verhältnisse zu *einem Sohne Vater* (z. B. Joh. 1, 14. 18. 5, 17. 18. 16, 26 f. Hebr. 1, 2. 5. vgl. Luk. 2, 49. Röm. 15, 6. 1 Cor. 1, 3. Ephes. 3, 14.), jedoch in demselben Verhältnisse auch *Gott* genannt wird (Joh. 20, 17. vgl. 6, 44—46. Luk. 10, 21 f. 2 Cor. 13, 13. vgl. 1 Cor. 11, 3. Eph. 1, 17. 1 Pet. 1, 2. Offenb. 1, 6.).

Anm. Es ist demnach im Allg. ein *dreifacher Gebrauch* des Wortes אָב, πατήρ, in der Schrift zu unterscheiden: 1) in einem *partikular theokratischen* Sinne, in welchem Gott vorherrschend im A. T. Vater des Volkes Israel, als des Erstgebornen in der Familie der Völker, von dem das Heil für alle kommen sollte (vgl. 5 Mos. 32, 6 ff, mit 2 Mos. 4, 22 fg.), so wie Vater der Könige in Israel heisst; 2) in *metaphysischem* (theolog.) Sinne heisst er Vater Jesu Christi, in sofern auch das göttliche, ewige Seyn und Leben des Sohnes Gottes in ihm seinen Grund hat (vgl. Joh. 1, 1 ff. 5, 26. 1 Cor. 12, 6. und die in den §§. 52. und 53. angeführten betr. Stellen), und 3) in einem *universal theokratischen* Sinne wird er Vater (im Himmel, himmlischer, unser V.) genannt

als Schöpfer, Ernährer, Helfer und Erzieher der Menschen überhaupt, welche ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäss wieder Eine Familie Gottes werden sollen; so dem Charakter der alttest. Oekonomie entsprechend nur selten im A. T., dagegen vorherrschend im N. — Der Vermittler dieser allgemeinen Adoption (*υἱοθεσία*) ist eben der Mensch gewordene Sohn Gottes; so viele ihn im Glauben aufnehmen, werden Gottes Kinder (Joh. 1, 12. vgl. V. 10 fg. 17, 2 ff. 1 Cor. 15, 25 ff.).

§. 53.

Gottheit des Sohnes.

Ueber das göttliche Wesen des *Sohnes* sagt die Schrift folgendes aus. Sie unterscheidet deutlich eine doppelte Existenz desselben, die *zeitliche*, nachdem er die menschliche Natur (*σάρξ*) angenommen hatte, und die *vormenschliche* (s. z. B. eigene Aussprüche Christi Joh. 3, 11. 13. 6, 33. 38. 46. 50 f. 62. 8, 14. 23. 58. 16, 28. und vgl. Joh. 1, 15. 30. 3, 31 f. 1 Cor. 15, 47—49. Röm. 1, 3. 9, 5. 1 Tim. 3, 16. Hebr. 2, 17. vgl. 1, 2 f.), ja sie schreibt ihm ein *vorweltliches, ewiges Daseyn* zu (Joh. 1, 1—3. vgl. 17, 5. 24. 1 Joh. 1, 2. 5, 20. vgl. Hebr. 1, 10—12. Offenb. 22, 13.). Sie redet von seiner *göttlichen Macht* (Joh. 5, 19. 10, 18. 14, 13 f. Matth. 11, 27. 28, 18. Luk. 21, 15. Röm. 15, 18. (2 Cor. 12, 9.) Phil. 3, 21. 1 Pet. 3, 22. 2 Pet. 1, 3.), *Allwissenheit* (Matth. 11, 27. Joh. 6, 46. 16, 15. vgl. 14, 13. 14. Apostelg. 1, 24. vgl. Joh. 15, 16. und 1 Cor. 4, 5.), schildert sein *göttliches Wesen* (Joh. 5, 18. 26. 10, 38. Phil. 2, 6. Col. 2, 9.) und nennt ihn desshalb im höchsten Sinne das *Ebenbild Gottes* (Joh. 14, 9. Col. 1, 15. 2 Cor. 4, 4. Hebr. 1, 3.). Er ist's, durch den die Welt ist *geschaffen* worden, *erhalten* und *regiert* wird (Joh. 1, 3. 10. Col. 1, 16 f. 1 Cor. 8, 6. Hebr. 1, 2. 3. 10. — Matth. 11, 27. 28, 18. 20. Mark. 16, 19. Joh. 17, 2.), ihm ist die *Erweckung der Todten* und *das letzte Gericht* vom Vater übertragen worden, welches Alles ohne Allmacht und Allwissenheit undenkbar ist (Joh.

5, 21 ff. Matth. 7, 22 ff. 25, 31 ff. vgl. 10, 32. Phil. 3, 20 f.). — Er heisst darum *Herr der Herrlichkeit* (1 Cor. 2, 8.), *Herr über Todte und Lebendige* (Röm. 14, 9 ff. Phil. 2, 10 f. vgl. 1 Pet. 3, 22. und Offenb. 17, 14. 19, 16.), er soll *angerufen und verehrt werden, wie der Vater* (Joh. 5, 23. vgl. Matth. 28, 19. Phil. 2, 10. Hebr. 1, 6. vgl. Offenb. 5, 13.) und wird von den Aposteln und ersten Christen angerufen und verehrt (Apostelg. 1, 24. 7, 59. Röm. 9, 1. 10, 12 f. 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 12, 8. Hebr. 4, 16. Offenb. 5, 8—14. 7, 12*). Sein Wesen ist eben so *unerforschlich*, als das Wesen des Vaters (Matth. 11, 27. Luk. 10, 22. vgl. Joh. 10, 15.), und er wird ausdrücklich auch *Gott*, *θεός*, genannt (*Joh.* 1, 1.[1]) vgl. 20, 28. — *Röm.* 9, 5.[2]) *Tit.* 2, 13.[3]) — *Luk.* 1,

---

1) *Joh.* 1, 1: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.* (2.) *Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.* (3.) *Πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν.* — *Joh.* 20, 28: *Ἀπεκρίθη ὁ Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.* (29.) *Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅτι ἑώρακάς με πεπίστευκας. μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.*

2) *Röm.* 9, 5: *Ὧν* (*Ἰσραηλιτῶν*) *οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.*

3) *Tit.* 2, 9: *Δούλους ἰδίοις δεσπόταις ὑποτάσσεσθαι* — — — (10.) — — *πίστιν πᾶσαν ἐνδεικνυμένους ἀγαθήν, ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν.* (11.) *Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις,* (12.) *παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι,* (13.) *προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,* (14.) *Ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων.*

---

*) Auch *Plinius* Lib. X. epist. 97. berichtet dem Trajanus, „affirmari, quod Christiani carmen Christo, quasi Deo, soliti essent dicere secum invicem.“

16. 17. [4]) *Apostelg.* 20, 28. [5]) 1 *Tim.* 3, 16. [6]) vgl. 1 *Joh.* 5, 20. *Hebr.* 1, 8. und *Offenb.* 1, 8. 22, 6.).

Anm. Von dem Ausdrucke בְּנֵי אֱלֹהִים, *υἱός, υἱοὶ (τέκνα) τοῦ θεοῦ.* Vgl. *Ammon,* Summa §. 73. und *de Wette,* bibl. Dogm. §. 230.

Er kommt vor

1) im *physischen Sinne,* z. B. von Adam Luk. 3, 38.

2) im *theokratischen* und zwar

a) mehr *äussern* (alttestamentlichen) Sinne (nach *Ammon* sensus *politicus*) von Gottes Statthaltern und Unterthanen in seinem Königreiche auf Erden, z. B. Ps. 82, 6. vgl. 2, 7. 2 Sam. 7, 14. — 2 Mos. 4, 22. 5 Mos. 14, 1. Jes. 43, 6.

b) *innern* oder höhern (neutestamentlichen) Sinne (*Ammon:* sensus *ethicus*), z. B. Joh. 1, 12. Matth. 5, 9. 45. Röm. 8, 14. 1 Joh. 3, 1 ff.**)

3) im *metaphysischen* (*Ammon:* sensus *idealis*), oder höchsten theokratischen, Sinne von den Bewohnern des himmlischen Reichs, z. B. Hiob 1, 6 f. 38, 7. und Luk. 20, 36.

---

4) *Luk.* 1, 15: *Ἔσται γὰρ (Ἰωάννης) μέγας ἐνώπιον κυρίου — — — (16.) καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν.* (17.) *Καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον.*

5) *Apostelg.* 20, 28: *Προσέχετε οὖν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ* { *θεοῦ, κυρίου,* } *ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.*

6) 1 *Tim.* 3, 14: *Ταῦτά σοι γράφω, ἐλπίζων ἐλθεῖν πρός σε τάχιον·* (15.) *Ἐὰν δὲ βραδύνω, ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος. Στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας.* (16.) *καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον·* { *ὃς θεὸς* } *ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήφθη ἐν δόξῃ.*

) Vgl. **Philo, de confus. lingu. p. 341: *Οἱ ἐπιστήμῃ κεχρημένοι τοῦ ἑνὸς υἱοὶ θεοῦ προσαγορεύονται δεόντως, καθ' ἃ καὶ Μωϋσῆς ὁμολογεῖ φάσκων· υἱοί ἐστε κυρίου τοῦ θεοῦ.*

Christus wird in allen diesen Beziehungen *υἱὸς τοῦ θεοῦ* genannt:

1) im *physischen Sinne,* als *δεύτερος Ἀδάμ*, durch göttliche Kraft in ausserordentlicher Weise geschaffen, Luk. 1, 35. vgl. Matth. 1, 20 ff.

2) im *theokratischen* a) *äussern* Sinne = *Χριστός, βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ,* z. B. Matth. 16, 16. 26, 63. Joh. 1, 50. Luk. 1, 32. vgl. Psalm 89, 28. u. Dan. 9, 24 fg. b) *innern,* ethischen Sinne = *ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησε ὁ πατήρ,* z. B. Matth. 3, 17. 27, 54. vgl. Luk. 20, 13.

3) im *metaphysischen* Sinne, wie der §. nachweist.

§. 54.

Gottheit des heiligen Geistes.

Wenn nach den §. 51. angeführten Stellen nicht zweifelhaft seyn kann, dass dem *heiligen Geiste Persönlichkeit* zuzuschreiben sey (vgl. mit den angeführten Stellen Röm. 8, 26 f. Eph. 4, 30.), so ist zugleich gewiss, dass es eine *göttliche* Person ist; denn ausser jenen Aussprüchen wird ihm *Allwissenheit* (1 Cor. 2, 10 ff. vgl. 12, 11.), *Allmacht* (1 Cor. 12, 8 ff.), die *Erleuchtung der Propheten*(1 Pet. 1, 10 ff. 2 Pet. 1, 21.), die *Erweckung* und *Heiligung* der Menschen, insbesondere die *Leitung der Frommen* (Joh. 3, 3. Röm. 8, 14. 1 Cor. 2, 12. 3, 16. 6, 11. 19. 2 Cor. 1, 22. Ephes. 1, 13 f. 4, 6. 30. vgl. Gal. 3, 14. 26. 5, 18. 22. 2 Tim. 1, 7.), namentlich auch Erweckung und Ausrüstung der Lehrer (Ap. G. 20, 28. vgl. 1 Pet. 1, 12. 1 Cor. 2, 10 ff. Joh. 16, 13.) und überhaupt die Förderung der Kirche Christi (Joh. 16, 7 ff.) zugeschrieben. Auch der Name *θεός* wird ihm um dieses göttlichen Wesens und Wirkens willen beigelegt: Ap. G. 5, 3. 4.[1]) vgl. 1 Cor. 6, 19. mit 3, 16. und 2 Cor. 6, 16.

---

1) Ap. G. 5, 3: *Εἶπε δὲ Πέτρος· Ἀνανία, διατί ἐπλήρωσεν ο σατανᾶς τὴν καρδίαν σου, ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ νοσφίσασθαι ἀπὸ τῆς τιμῆς τοῦ χωρίου;* (4.)

Anm. 1. Man unterscheide *πνεῦμα ἅγιον* (τοῦ θεοῦ u. a.)

1) im *metaphysischen* Sinne (wie §. 51. u im obigen §.),

2) im *dynamischen* Sinne (als Attribut Gottes — und Kraft von ihm ausgehend), z. B. Joh. 4, 24. — 2 Cor. 3, 17. 18. — Matth. 3, 11. Joh. 1, 33. Ap. G. 1, 5.,

3) im *subjectiven* (meist *ethischen*) Sinne, z. B. Joh. 4, 24. = das durch den göttlichen Geist gewirkte göttliche Leben.

Diese drei Hauptbedeutungen finden sich mannichfaltig modificirt im N. T.

Anm. 2. Von den Wirkungen und der Offenbarung des heiligen Geistes.

Obgleich in vielen Stellen auch des N. T. (vgl. mehrere §. 51. Anm.) die allgemeine Wirksamkeit des Geistes Gottes geschildert wird und überhaupt undenkbar ist, dass Gottes Geist irgend einen Menschen, dessen Verderben der Allerbarmende nicht wollen kann, vorübergehe; so wurde doch von den Propheten eine Zeit angekündigt, da der Geist Gottes sich reicher über die Empfänglichen ergiessen, in ihnen wohnen und allgemeiner und erfolgreicher wirken würde. Vgl. Joel 3, 1. mit Jes. 12, 3 f. 44, 3. 54, 13. — Diess geschah, als Christus durch die Auferstehung von den Todten und die Rückkehr zu dem Vater *verherrlicht worden* (Joh. 7, 37—39.), von den Tagen der Pfingsten an, da nach der Verheissung des Herrn (Luk. 24, 49. Ap. G. 1, 4 f. vgl. Joh. 14—16. §. 51.) seine Jünger zu Jerusalem mit den Gaben des heil. Geistes so wunderbar erfüllt und ausgerüstet wurden, dass, so unerleuchtet, muthlos und ungeschickt sie bis dahin nach ihren eignen Berichten erscheinen, sie seitdem in wahrer apostolischer Weihe und mit dem auffallendsten Segen wirkten (Ap. G. 2. vgl. 1 Cor. 2, 10—16). Aber in dieser von den Propheten und Christus angekündigten *Zeit der Gründung der neuen Kirche*, des Reichs Gottes, erfüllte der Geist Gottes nicht blos jene erwählten Boten Christi, sondern auch andere Gläubige mit *ausserordentlichen* Gaben (1 Cor. 12, 4. 7 ff. 14, 27 f u. a. St.), um den ersten Aufbau und das Wachsthum der Kirche zu fördern. Am häufigsten jedoch schildert das N. T. die *ordentliche Wirksamkeit* des Geistes Gottes in allen gläubigen Christen, sie zu erleuchten und zu stärken, zu trösten und zu erfreuen, aber

---

Οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενε, καὶ πραθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχε; τί ὅτι ἔθου ἐν τῇ καρδίᾳ σου τὸ πρᾶγμα τοῦτο; οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ θεῷ.

auch zu mahnen, zu warnen und zu strafen, damit sie gut und froh, muthig und kräftig leben und wirken zu Gottes Ehre (vgl. Röm. 8. 1 Cor. 2, 12. 6, 11. Gal. 5, 18. 22. Ephes. 1, 13 ff. 4, 30. 1 Thess. 5, 19. 2 Tim. 1, 7. u. v. a.).

Missdeutung der biblischen Lehre von vielen Secten und Sectirern seit der Zeit der *Montanisten* im 2. und den folgenden Jahrhunderten bis zu den *Southcotianern* (New Israelites) in England [2]), welche bei mannichfaltigen Modifikationen der Vorstellung oder des Ausdrucks von der alttestamentlichen Oekonomie (Periode des Vaters) und der neutestamentlichen (Periode des Sohns), noch eine besondere Periode der *Offenbarung des heil. Geistes* unterschieden und bald für schon begonnen erklärten, bald als nahe bevorstehend ankündigten.

Vgl. diss. theol., qua disputatur, ad quosnam pertineat promissio Spiritus s. secund. N. Foederis doctrinam. Inest disq. philologica de Paracleto. Accedunt scholia max. partem patristica. Scrips. *Alb. Jahn* Bernas Helvetius. Basil. 1841. 8.

§. 55.

Verhältniss der drei Personen des göttlichen Wesens zu einander.

Erwägen wir diese biblischen Offenbarungen über das göttliche Wesen, so wird uns recht fühlbar die Wahrheit des Ausspruchs derselben Schrift (1 Cor. 2, 11.), dass die Tiefen der Gottheit niemand ergründe, als nur der Geist Gottes selbst, und wir nicht mehr erfassen, als er uns offenbart, dass aber auch diess grossentheils Gegenstand des *Glaubens* sey und unsere *Erkenntniss* Stückwerk bleibe, bis unser Blick in die unsichtbare Welt unmittelbar seyn wird, nicht mehr der Blick in den Spiegel eines räthselhaften Worts (1 Cor. 13, 12.).

Denn halten wir den anthropomorphischen Typus für unsere Anschauungen des Göttlichen fest, den uns die Geschichte, Philosophie und die heilige Schrift selbst darbot (§. 30. 35 ff.), so scheint die biblische Offenbarung dreier göttlichen Subjecte zu *Dreigötterei* zu führen und somit unvereinbar zu seyn mit der entschiedenen Lehre

2) Vgl. einen Bericht von Dr. *Fr. Bialloblotzky* über sie in der Evang. K. Z. Octob. (1827.) S. 262 ff.

derselben Schrift und des Sohnes Gottes selbst, dass nur *Ein wahrhaftiger Gott*, der himmlische Vater, sey (Joh. 17, 2. 3.). Und wiederum die Leugnung der Göttlichkeit des Wesens, der Kraft und Herrlichkeit des *Sohnes* und des *Geistes Gottes* führt zu eben so entschiedenem Widerspruche gegen den deutlichsten Sinn vieler Stellen der heiligen Schrift oder zu den gezwungensten Deutungen derselben. — Völlig beseitigt können von uns auf unserm jetzigen beschränkten Standpunkte die Schwierigkeiten nicht werden, aber die Schrift kommt unserm Vorstellungsvermögen mit einem andern Symbol zur Anschauung des göttlichen Wesens zu Hülfe; sie vergleicht es nicht blos mit dem belebenden höhern Princip im Menschen, sondern auch mit dem belebenden Princip der ganzen äussern Natur, dem *Licht* (Feuer)[1]). Sie nennt so den unsicht-

---

1) Auch von der Kirche ist dieses Bild in den Bestimmungen dieses Dogma vorzugsweise festgehalten und namentlich in dem Nicänischen Symbol hervorgehoben worden: *ϑεὸς ἐκ ϑεοῦ, φῶς ἐκ φωτός.* — Durch die h. Schrift auf dasselbe hingewiesen haben diess auch die Kirchenlehrer, neben der nicht so vollständig anwendbaren Analogie des Wortes oder der Rede, von Anfang an gethan, um dem biblischen Ausdrucke *Zeugung* rohen, ethnisirenden Auffassungen gegenüber die schriftgemässe Deutung zu geben; z. B. *Justinus* M. dial. c. Tryph. c. 61., *Tatianus* Orat. c. Graec. c. 5., *Athenagoras* leg. pro Chr. c. 22., *Tertullianus* adv. Prax. c. 8. vgl. 13. und Apolog. c. 21., *Origenes* fragm. hom. IX. in Jerem. XI, 10., *Lactantius* institutt. div. IV, 29.; *Alexander* ep. Alex. epist. ad Alex. ep. Constant. (gegen Arius und s. Anhänger) bei Theodoret. H. E. I, 4., *Eustath.* ep. Antioch. nach Gelasius Cyzic. Commentar. Actorum Conc. Nicaen. l. I. c. 14 sq. (bei Mansi T. II. p. 831.), *Gregorius Nyss.* adv. Eunom. l. VII. init., *Basilius M.* *Ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογετικοῦ τοῦ δυσσεβ. Ἐυνομίου* l. I. p. 207 sqq. ed. Garn., *Augustinus* Serm. de symbolo ad Catechumenos (wo die Vergleichung trefflich ausgeführt ist) Opp. ed. Bened. (Bassani) T. VIII. p. 1600. (vgl. auch den unächten Sermo II. ad Catechum. — lib. de symbolo tertius — l. c. p. 1636.), *Rufinus*, Expos. symb. apostolici in der Erkl. der ersten Worte, und *Cassiodorus* über Psalm 50, welcher aufmerksam macht auf „*speciem* ignis, *splendorem* et *calorem*; *splendor* ab *igne* nascitur, *calor* ab igne et splendore generatur. Splendor est de igne et tamen sunt coaeva. Sic tria in *sole* occurrunt; ipsa solis *substantia*, *radius* et *lumen*, et tamen in his tribus est eadem lux; ut *radius* de *sole* nascitur, sic Filius de Patre generatur, *calor* ab utroque spiratur."

So nun auch unsere älteren Theologen z. B. *Quenstedt* I, 330. und unter den jüngeren *Morus*, diss. theol. Vol. I. p. 343. und *Ammon*, bibl. Theol. I. S. 79: „Kein Sterblicher vermag sich Gott ohne Bild zu denken; und kein Bild ist des höchsten Wesens würdiger, als das des Lichts und Feuers;" vgl. auch *Ferd. Chr. Baur*, Symbolik u. Mythologie. Th. 1. (1824. 8.) S. 201—204.

baren Gott, der durch den Sohn offenbar geworden ist (1 Joh. 1, 5. vgl. 1 Tim. 6, 16. und Joh. 1, 18. — Ps. 4, 7. 44, 4. 104, 2.). Besonders häufig wird der *Sohn Gottes*, welcher den Unsichtbaren und Unerforschlichen offenbaret, das *Licht*, das *Licht der Welt* (τὸ φῶς τοῦ κόσμου) genannt (z. B. Joh. 1, 4—10. 6, 12. 9, 5. 12, 35 f. 46. vgl. 2 Cor. 4, 6. vgl. 4. Hebr. 1, 2. 3) oder der *Aufgang aus der Höhe* (Luk. 1, 78 f.). Der heilige Geist aber wird verglichen mit den *erwärmenden und erleuchtenden Strahlen des Lichts* (vgl. Matth. 3, 11. Luk. 3, 16. 1 Thess. 5, 19.) und, wenn er in stärkerm Grade sich offenbart, mit Feuerflammen (Ap. G. 2, 2.). — Kein Bild aus der Natur ist so anwendbar zur Veranschaulichung des unendlichen Geistes, als eben das des Lichtes oder Feuers; *einmal* durchdringt es die ganze Natur (Symbol der Allgegenwart) und leuchtet doch nur hier und da heraus, und wo es in minderm Grade sich äussert, da sehen wir Alles in Tod erstarren, — und *dann* gleicht sein Wesen dem des Geistes, welcher Theil nimmt und sich mittheilt *ohne Verminderung* und — *endlich* ist es die Art des Lichtes zu wirken *durch Selbstmittheilung*, indem es durch diese Selbsthingabe Leben schafft und das Gedeihen fördert, wie die Liebe, und eben als Liebe beschreibt die Schrift das Wesen Gottes, welcher als der Urgrund alles Seyns, Erkennens und Wirkens und aller Seligkeit niemals und nirgends gedacht werden kann ohne Offenbarung seines Wesens, die Liebe. — Mit diesem Bilde führt uns die Schrift wieder aus der beschränkten Persönlichkeit unsers Wesens hinaus und lässt uns Gott erkennen als den Alles durchdringenden, Alles belebenden und beseligenden ewigen Geist (Ap. G. 17, 25—28. 1 Cor. 12, 6.) und gibt uns zugleich die Denkbarkeit einer *Dreiheit in der Einheit*. Das *Wesen* des Lichts oder Feuers an sich kennen wir nicht, aber es offenbart sich uns durch seinen Glanz und durch die erleuchtende und erwärmende Kraft, die auf uns einwirkt und uns selbst erst fähig macht, den Glanz und das dadurch sich offenbarende und

mittheilende Element wahrzunehmen. Jener *Glanz* ist der *Abglanz* des unsichtbaren Feuers, das *Ebenbild*, durch welches wir das Seyn und Wesen desselben, so weit es erkennbar ist, erkennen. Wir können nicht sagen, dass kein Unterschied sey zwischen dem offenbarenden Glanze und dem dadurch offenbarten Elemente, aus welchem jener Glanz ausgeht, Leben, Wesen und Wirksamkeit empfängt, aber sie sind auch wiederum Eins eben durch das Verhältniss des Urseyns und des Ursprungs oder der Selbständigkeit und Abhängigkeit; der Glanz ist in dem Feuer und das Feuer ist in dem Glanze. Auch diess ist zu beachten: der Glanz, obwohl abhängig vom Feuer, ist doch gleichzeitig mit dem Feuer; denn das Feuer kann ohne Selbstoffenbarung und Entfaltung seiner durch und in den Strahlen, welche den Glanz bilden, gar nicht gedacht werden, wenn dieselben auch uns nicht immer und überall erscheinen. — Von dem Glanze aber unterscheiden wir wieder eine *erleuchtende* und *erwärmende Kraft*, die ebenfalls ursprünglich in dem Elemente ist, aber zunächst aus der Summe der Strahlen oder dem Abglanze desselben ausgeht. Ohne die Wirksamkeit und Aufnahme dieser erleuchtenden und erwärmenden Kraft ist's unmöglich, den Abglanz des Lichts zu sehen, und darum eben so unmöglich, das durch den Abglanz offenbarte verborgene Licht zu erkennen. — Diese sinnlichen und irdischen Verhältnisse lassen sich als Symbol ganz auf die geistigen und himmlischen übertragen. Der *Geist Gottes* offenbart und verherrlicht den *Sohn Gottes* (Joh. 16, 13. 1 Cor. 12, 3.) und der *Sohn Gottes* offenbart und verherrlicht den *unsichtbaren Vater* (Joh. 14, 9—13. Hebr. 1, 2. 3.), und es hat auch im Bilde seine tiefe Bedeutung, wenn es heisst (1 Cor. 12, 3.), dass Alle, welche den weckenden und mahnenden Regungen des Geistes nicht folgen, den Sohn Gottes nicht und eben deshalb auch nicht den ewigen Gott und Vater in seiner Wahrheit und Gnade in Ihm erkennen. — Wie aber die *anthropologische* Auffassung der drei göttlichen

Subjecte consequent gehalten, ohne die nothwendige Rücksicht auf die ausdrückliche Lehre der Schrift von Einem wahren Gotte, zu Dreigötterei führen würde, so würde diese grossartige *physicologische* Anschauung des göttlichen Wesens in dem Bilde des weltbelebenden Feuers, ohne das überall in der Schrift geforderte Festhalten der *Persönlichkeit* der drei göttlichen Subjecte, folgerichtig zu *Pantheismus* oder *Modalismus* führen. Bei der Erforschung des göttlichen Wesens erkennen wir uns an der Grenze unsers Gedankenkreises und es ziemt uns, um der unabweislichen Wahrheit des Erkennbaren in der Offenbarung willen, *kindlicher Glaube auch des Unbegreiflichen*, bis wir durch die Uebungen des Forschens und Glaubens für eine höhere Stufe des Erkennens gereift seyn werden (1 Cor. 13, 9 ff. 2 Cor. 5, 7.).

Anm. 1. Nach *Gelasius* Cyzic. Comment. Actorum Conc. Nicaen. l. I. c. 20. gegen Ende (b. Mansi T. II. p. 861. C. D.) bedienen sich auch die versammelten Väter zu Nicäa gegen den Arianischen Philosophen *Phädon* solcher Erläuterung durch Vergleichungen; *δεῦρο δέ, εἰ δοκεῖ, λάμβανε καὶ δι᾽ ὑποδειγμάτων, εἰ καὶ ἀθενεστέρων, χρηστὰς ὑποθήκας,* sagt der Bischof Leontius in ihrem Namen, und nun folgt zuerst die Vergleichung des Sohnes und h. Geistes mit dem Wort und Hauch, der aus dem Menschen ausgeht, und später (c. 21. p. 865) die von mir selbständig, ohne Kenntniss dieser Vorgänge, ausgeführte Vergleichung, aber *πῦρ, ἀπαύγασμα* und *φῶς*, wodurch Phädon befriedigt wird, worauf (c. 22.) auch noch eine weniger angemessene und darum auch seltner vorkommende Vergleichung folgt: *πηγή, ποταμὸς* und *ὕδωρ*.

Ueber den *Werth* und *Unwerth bildlicher Erläuterungen* metaphysischer Gegenstände, auch insbesondere *biblischer Geheimnisse,* äussert sich ein alter geachteter Theolog der Reformirten Kirche, *Petrus van Mastricht,* S. Literarum in Eccles. et Acad. Duisburg. D. et Prof. [seit 1677 zu Utrecht, wo er † 1706], in *Novitatum Cartesianarum Gangraena* etc. (Amstelod. 1677. 4.) auf Veranlassung des Cartesischen Versuchs, das Geheimniss der Dreieinigkeit philosophisch zu *beweisen,* nach manchem Andern p. 324 sq. treffend also: „Denique hujusmodi *demonstratiunculis* causa SS. Trinitatis hostibus suis, Judaeis, Gentilibus, Antitrinitariis, debellanda ac deridenda propinatur; hi enim prostratis ejusmodi ratiunculis, si non sibi, saltem aliis admodum plausibiliter persuadere

adnituntur, se totam *causam* debellasse, quod vel *Aquinas* agnovit, caetera suis ratiocinationibus plus satis deditus; sic enim Part. I. quaest. 32. art. 1: *Qui autem probare nititur Trinitatem personarum, fidei dupliciter derogat, primum quidem quantum ad dignitatem fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt etc., deinde quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem. Credunt enim, quod hujusmodi rationibus innitamur et propter eas credamus.* Quamobrem etiam *Calvinus* noster, in hoc ipso negotio, contra adversarios vel hujusmodi rationibus scripturariis, quales v. g. a nomine *Elohim* cum adjecto singulari, abstinere maluit, ne causam S. S. Trinitatis argumentis minus cogentibus in discrimen adduceret, cum solidiora, satis etiam magno numero, suppetant e divinis monumentis, quae tutius in hostes mittamus. Liceat igitur rationibus ac *similitudinibus naturalibus,* quod Patribus, Scholasticis atque etiam Theologis nostris non inusitatum, Mysterium Trinitatis *declarare, illustrare,* quo ejus credibilitas facilior et nobis et aliis reddatur: ast vero *probare, demonstrare,* hoc demum *solis committatur sacris monumentis.*" — Aehnlich Theologen unserer Kirche vor und nach ihm, z. B. *Georg Calixtus* de praecip. chr. religionis capp. dispp. XV (ed. F. Ulr. Calixtus Helmst. 1658. 4.) disp. I. p. 5 sqq. und *Calov,* System. T. III. art. I. cap. 1. qu. 1. vgl. *Twesten,* Vorlesungen II. Bd. 1. Abth. S. 195 fg., wo die Stelle grössern Theils sich abgedruckt findet. — Im Sinne dieser im Wesentlichen ganz übereinstimmenden Erklärungen will auch obiger §. geschrieben und genommen seyn.

Anm. 2. Biblische Rechtfertigung und Erläuterung.

Gott der Vater (θεὸς ὁ πατὴρ, ὁ θεός, θεός) ist der Urquell alles Seyns und Lebens (1 Cor. 8, 6. 12, 6. vgl. §. 51.), der unsichtbare, an sich unbegreifliche und unerreichbare (Joh. 1, 18. 6, 46. 1 Joh. 4, 12. 1 Tim. 6, 16.), sein Wesen ist heilige Liebe (1 Joh. 4, 8. 16.). Darum offenbarte er sich nothwendig von Ewigkeit, er offenbarte sich in dem *Sohne der Liebe* (Col. 1, 13. *υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, υἱὸς αὐτοῦ ὁ μονογενής* Joh. 3, 16. *υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἴδιος υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Vgl. Joh. 10, 36. Röm. 8, 32. Ephes. 1, 6. Mark. 12, 6. 14, 61 f. 1 Joh. 4, 15. 5, 9—12.), in welchen er die Fülle seines Wesens überströmte (Col. 2, 9: *ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*), sein vollkommenes Ebenbild (§. 51.), an dem er Wohlgefallen hat und welcher darum, auch Mensch geworden, im Beginn wie im Laufe seines Erlösungsganges als sol-

cher ausgezeichnet wird (Matth. 3, 17. Marc. 1, 11. Luk. 3, 22. — Matth. 17, 5. Mark. 9, 7. Luk. 9, 35. 2 Pet. 1, 17.). — Schon der Name Sohn spricht es aus, dass der Grund oder die Ursache seines Wesens in dem des Vaters sey (1 Cor. 8, 6. 12, 6.), aber er wird auch ausdrücklich der *Ersterzeugte, Erstgeborne vor allen Creaturen* genannt (πρωτότοκος πάσης κτίσεως, Col. 1, 15. 18. vgl. Offenb. 3, 14: ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ). Hieraus folgt, dass sowohl der Grund des, wenn auch vorweltlichen und ewigen, *Seyns* des Sohnes im Vater ist (Joh. 5, 26.), als auch der Ursprung aller, wenn auch unbeschränkten, *Erkenntniss* und *Macht* (Joh, 3, 35. vgl. Matth. 28, 18. Joh. 5, 19. 20. 30. 6, 38. 7, 16. 8, 26. 12, 49 f. 14, 10. 31. 17, 8.). Ist der Sohn Schöpfer, Erhalter und Regent der ganzen Welt (Col. 1, 15 ff. Joh. 1, 1—3. vgl. §. 53.), so ist er es als das ewige Ebenbild des Vaters, in welchem die ganze Fülle seiner Gottheit wohnt und durch welchen der Unsichtbare sein Daseyn und seine Herrlichkeit offenbart; soll er geehrt und angerufen werden, wie der Vater (§. 53.), so geschieht diess aus demselben Grunde, und weil durch ihn überhaupt der Vater nur erkennbar und erreichbar ist für die geistigen Sinne unsers Wesens (1 Joh. 4, 12. 2 Cor. 4, 4. 6. Col. 1, 15. Joh. 1, 14. 18. 3, 31—36. 6, 46. u. a. §.). — Aus diesem Verhältniss des Sohnes, als des Trägers und Offenbarers der Herrlichkeit des Vaters, in dessen Wesen und Walten die Welt den Unsichtbaren wahrnimmt, wie in dem Glanze der Sonne das unsichtbare Feuer, welches dieses Weltsystem erleuchtet und erwärmt (Joh. 1, 4—10. 8, 12. 9, 5. 12, 35. 36. 46.) —, erklärt es sich nun leicht, wie er selbst *den Vater grösser*, als Alles, und grösser, als sich (Joh. 10, 29. vgl. 35 f. 14, 28.), ja wie er ihn selbst *seinen Gott* nennen konnte (§. 52.), da in ihm das Seyn und Leben des Sohnes von Ewigkeit zu Ewigkeit gegründet ist. [2]).

Es muss aber in der Darstellung des Wesens des Sohnes Gottes, welcher als *Jesus Christus* auch im Fleische erschien (Joh. 1, 14. 1 Tim. 3, 16.), wohl unterschieden werden das, was von ihm über sein ursprüngliches (Joh. 17, 5. 24.) Verhältniss zu dem Vater und zu der Welt überhaupt ausgesagt ist, und was wir von ihm und über ihn als *Menschensohn* lesen. In jener Beziehung ist er überhaupt der Offenbarer des Wesens, der Herrlichkeit und Liebe Gottes durch die Schöpfung, Erhaltung und

---

2) So schon *Alexander* Alex. epist. ad Alex. Constant. gegen Arius u. s. Freunde bei Theodoret. H. E. I. 4. p. 18; vgl. die Erklärungen and. rechtgläub. Kirchenlehrer bei *Petavius*, theol. dogm. de trin. l. II. c. 2. §. 1 sq. und *Twesten* a. Schr. S. 255.

Regierung der Welt, in dieser offenbart er in beschränkter Menschengestalt die nicht erkannte Herrlichkeit und Gnade Gottes den verfinsterten und sündigen Menschen. Hier, da er das Wesen des Herrn mit dem des Dieners vertauschte (Phil. 2, 6 ff.), um als Mittler zwischen Gott und den Menschen das zerrissene Verhältniss der Liebe und des Vertrauens, die wahre Verehrung Gottes, wiederherzustellen (1 Tim. 2, 5. 6. Joh. 1, 29. 14, 6. vgl. Hebr. 8, 6. 9, 14 f.), muss er *niedriger* erscheinen, *als Gott*, weil er sich sonst seiner Herrlichkeit nicht entäussert hätte (Joh. 17, 5. vgl. 3. Phil. 2, 6 ff.). Er ist der vom Vater *gesandte* und sucht die Ehre des Vaters, nicht die seinige (Joh. 3, 16. 17. 7, 18. 8, 29. 50. 10, 36., daher ἀπόστολος Hebr. 3, 1.), betet zu seinem Vater (Joh. 11, 41 f. Kap. 17. Matth. 26, 39. Luk. 6, 12 f. vgl. Hebr. 5, 7.), und nachdem er das vom Vater ihm aufgetragene Werk vollendet hat, *wird er* wiederum *verherrlicht* vom Vater und *erhoben* (Joh. 17, 5. Phil. 2, 9 ff. vergl. Röm. 14, 9. Ap. G. 2, 32 f. 5, 30 f.). Dieses Verhältniss des Sohnes, als *Mittlers zwischen Gott und den Menschen*, wird darum *aufhören*, wenn diese zur Erziehung der Menschen bestimmte Weltordnung ihre Bestimmung erreicht hat und aufgehoben werden wird (1 Cor. 15, 27 f.), ohne dass darum in dem ursprünglichen Verhältnisse eine Aenderung vorgeht. —

Wie das Verhältniss des Sohnes zum Vater, so ist auch das Verhältniss *des h. Geistes* zum Sohne und Vater. Er erweckt durch mahnende heilsame Regungen die Herzen der Menschen und erleuchtet sie mittels des Wortes Christi (Joh. 16, 13—15. vgl. 14, 26.), dass sie ihn erkennen in seiner Herrlichkeit und an ihn glauben (1 Cor. 12, 3.), er erfüllt sie mit dem Bewustseyn der Liebe und Gnade Gottes und heiligt und stärkt sie zu allem Guten, damit sie ihren Christenberuf erfüllen und das Ziel erreichen (Röm. 5, 5. Tit. 3, 5 ff. Gal. 5, 22 f.), er tröstet und stärkt sie in innerer Schwäche und Verzagtheit und bewahrt ihnen den höhern Frieden und die Freude an Gott und seinen gnädigen Rathschlüssen und Führungen (Röm. 8, 26. vgl. 15, 13. und Gal. a. St.). Er gründet und sichert so das *Reich Gottes* in den Herzen derer, die an Jesum und durch ihn an Gott glauben (Röm. 14, 17.). — Wie die erleuchtende und erwärmende Kraft, die aus der Sonne ausgeht, Leben und Wohlseyn schafft, fördert und erhält in der Schöpfung Gottes, seinem äusserlichen Reiche; so schafft, fördert und erhält die erleuchtende und erwärmende Kraft des heil. Geistes, der von dem Sohne Gottes gesandt ist und in seinem Namen erbeten werden soll, und welcher von der ewigen Liebe Gottes an alle Menschen ausgeht, das göttliche Leben der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freude in dem geistigen Reiche Gottes auf Erden.

§. 56.

Kirchlich-dogmatischer Lehrbegriff.

In Uebereinstimmung mit den ökumenischen Bekenntnissen der apostolisch katholischen Kirche lehrt die Evangelische, *dass in dem Wesen des Einigen Gottes,* welcher Himmel und Erde erschaffen hat, *drei unter sich verschiedene Personen sind, Vater, Sohn und h. Geist, gleich ewig, wie gleichen Wesens und gleicher Herrlichkeit, dass der Vater von Niemand, der Sohn vom Vater geboren ist und der h. Geist vom Vater und Sohne ausgeht.* Dieser *kirchlich ökumenische* Lehrbegriff, welcher von dem bedeutendsten Vertheidiger desselben der *Athanasianische* genannt wird, ist unter allen diesen Artikel betreffenden Lehrformen die adäquateste und enthält auch in den Grundzügen der dogmatischen Entwickelung, Erörterung und Begründung, ungeachtet des Gebrauchs mehrerer in der h. Schrift nicht enthaltenen Ausdrücke (vocabula ecclesiastica, wie *τρίας, trinitas, essentia,* substantia, *persona* u. a.), nur eine wissenschaftliche, durch den Kampf mit irrigen Auffassungen und Gegensätzen veranlasste, Darstellung der Schriftlehre, welche in ihren Hauptsätzen das Resultat einer jeden gründlichen, christlich wissenschaftlichen Forschung seyn wird. — Die dreifache Wirksamkeit zum Heil der Welt, durch welche Gott sich als Vater, Sohn und h. Geist offenbart hat, diese *ökonomische Trinität,* welche das apostolische Symbol in biblischer Einfachheit bekennt, ist ein Abbild der immanenten trinitarischen Verhältnisse in Gott, ohne welche er als ein ewiges, persönliches, absolut vollkommenes Wesen nicht gedacht werden kann; die *hypostatische Trinität* (Wesens-Dreieinigkeit) ist die nothwendige Voraussetzung der *ökonomischen* (der Offenbarungs-Dreieinigkeit), und wenn sie auch in den Erklärungen des Herrn über sein ewiges Wesen und Leben bei dem Vater schon vor Grundlegung der Welt u. a.,

wie über das Wesen und Wirken des h. Geistes nicht so deutlich bezeugt wäre, wie es (§. 53 fgg.) nachgewiesen worden ist; so würde doch die nothwendige Consequenz des apostolischen Glaubens, zu welchem jeder Christ, dem Befehl des Herrn zufolge, seit Gründung der Kirche sich bei der Taufe bekennen muss, die Anerkennung der Momente in Gottes Wesen sein, ohne welche ein absolut vollkommenes vorweltliches Leben Gottes, der durch das Evangelium als Vater, Sohn und h. Geist offenbar geworden ist, nicht gedacht werden könnte. Wenn aber dieses absolut ewige Leben Gottes sich durch eine Wirksamkeit auf eine noch nicht geschaffene Welt (opera ad extra) nicht äusserte, so konnten die Bewegungen desselben vor der Schöpfung nur immanente (opera ad intra, innerwesentlich) seyn.

Hiermit ist schon ausgesprochen, dass unsere Kirche, wenn sie mit den ökumenischen Symbolen der alten apostolisch katholischen Kirche auch dieses Dogma in der überlieferten Form aufgenommen und festgehalten hat, ihrem formalen Princip (§. 19.) nicht untreu geworden ist. Denn wie sie die Beschränktheit derer tadelt, welche, weil sie den Geist, die volle Wahrheit der Offenbarung, nicht ertragen können, sich an den Buchstaben der Schrift, vornämlich in einzelnen Stellen, halten und nur ausdrückliche Zeugnisse (dicta probantia *κατὰ τὸ ῥητόν*, nicht *κατὰ τὴν διάνοιαν*) gelten lassen wollen (§. 28.); und wie sie die kirchliche Ueberlieferung nicht unbedingt, sondern nur die schriftwidrige verwirft (§. 21.): so erkennt sie in den durch den Gebrauch der Väter wie durch Synodalbestimmungen sanctionirten Ausdrücken (vocabula eccl.), in welchen die alte Kirche die biblischen Lehren, insbesondere auch die von der Dreieinigkeit, dargestellt hat, eben so ehrwürdige als nothwendige Versuche, den unerschöpflichen Inhalt der göttlichen Offenbarung, so weit die Natur der Geheimnisse es gestattet, dem menschlichen Gedankenkreise nahe zu bringen und angemessen auszudrücken. Es wird aber hiermit zugleich auch aner-

kannt, dass diesen kirchlichen Ausdrücken und Lehrformen nur eine relative Angemessenheit zugeschrieben wird, wie denn die menschliche Sprache an sich keinen völlig adäquaten Ausdruck für das unbeschränkte Wesen Gottes und seine inneren Verhältnisse darbieten kann (1 Cor. 2, 6 ff. 13, 8 ff.).

Anm. 1. Unsere Kirche hat sich durch Anerkennung der ökumenischen Symbole und Aufnahme derselben, mit Einschluss des s. g. Athanasianum, unter ihre Glaubensbekenntnisse entschieden zu diesem Dogma bekannt z. B. *Conf. Aug.* art. 1. *Apol.* exord., wo hinzugefügt wird: Hunc articulum semper docuimus et defendimus, et sentimus eum habere certa et firma testimonia in scripturis sanctis, quae labefactari non queant; — *Artt. Smalc.* P. I. art. 1. u. 2.: Pater, Filius et Spiritus S., in una divina essentia et natura tres distinctae personae, sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram. — Pater a nullo, Filius a Patre genitus est, Spiritus S. a Patre et Filio procedit. — Non Pater, non Spiritus S., sed Filius homo factus est. — Nachdem dann als vierter Artikel noch der christologische hinzugefügt worden ist mit Berufung auf das *apostolische* u. *Athanasianische* Symbol, so wie auf den Katechismus, setzt D. Luther hinzu: De his articulis nulla est inter nos et adversarios controversia, cum illos utrinque confiteamur. — Eine ausführliche und sehr gründliche Darstellung des symbolisch-dogmatischen Lehrbegriffs gibt *Twesten,* a. Schr. §. 41 ff. vgl. *G. Thomasius,* Christi Person und Werk — 1. Th. (1853.) §. 12—15.

Mit gleicher Entschiedenheit bekennt die reformirte Kirche ihre Uebereinstimmung mit der alten hinsichtlich dieses Glaubensartikels z. B. *Conf. Helvet.* (II.) c. 2. u. 3., *Gallic.* art. 6. *Anglic.* art. 1., *Brandenburg.* (J. Sigism.) §. 2.

Anm. 2. Symbolisch-dogmatische Theorie.

A. *Allgemeine Bestimmungen.*

Trinitas est ea essentiae divinae ratio, qua communis est tribus suppositis (personis), coaeternis quidem et coaequalibus sed vere (realiter) distinctis. — Est igitur unus Deus, in cujus essentia subsistunt tres personae, Pater, Filius et Spiritus S.

Diess wird dadurch bewiesen, dass einer jeden dieser 3 Personen in der Schrift beigelegt werden *nomina divina, proprietates, opera* und *cultus divinus* (die Stellen s. §. 52—54.).

Den Gebrauch jener Ausdrücke (*voces* s. *termini eccl.*), welche dem Wortlaut nach (ῥητῶς) in der Schrift nicht enthalten sind,

rechtfertigen unsere Theologen durch die Schriftgemässheit ihres Sinnes (per bonam et pronam consequentiam e s. script. deducuntur) und durch ihre Nützlichkeit zur Widerlegung der Irrlehre wie zur Darstellung und Erläuterung der g. Wahrheit. So sagt *Hollaz,* Exam. theol. p. 283: Hostes veritatis coelestis cum ecclesia catholica idem loquebantur, sed non idem sentiebant, teste *Irenaeo* in praefat. libr. I. Quare coacta est ecclesia ad detegendum adversariorum fucum usurpare terminos, *qua literam* in sacra scriptura non exstantes, neque tamen ab ea *qua sensum* discrepantes. Quum enim ecclesia doceret tres esse, in quorum nomine baptizamur, Patrem, Filium et Sp. S., *Sabellius* dogma ecclesiae falsa interpretatione depravaturus dicebat, *tres illos non esse reali discrimine distinctos, sed unam eandemque personam modo vocari Patrem, modo Filium, modo Spiritum S.* Proinde ut orthodoxia hujus articuli illibata maneret, ecclesia illos tres vocare coepit *tres distinctas personas.* Quum ecclesia doceret, Patrem et Filium esse unum (Jo. X, 30.), *Arius* dicebat, Patrem et F. esse unum *consensu* et *voluntate,* sicut credentium dicitur unum cor (Act. IV, 32.). Quare ut orthodoxia staret inconcussa, ecclesia docere coepit, Filium esse ὁμοούσιον Patri. — Diese *Vocabula ecclesiastica* werden nun im Sinne der Kirche und ihrer rechtgläubigen Lehrer in folgender Art zu bestimmen seyn:

Essentia Dei (*οὐσία*, *φύσις*, *θειότης*) est natura Dei spiritualis et independens, tribus personis divinis, Patri, Filio et Spiritui S. communis. Häufig wird auch *substantia* in gleichem Sinne gebraucht, doch ziehen die älteren Theologen nach dem Vorgange unserer Bekenntnisschriften (aa. St.St.) *essentia* = natura vor, obwohl jenes in demselben Sinne auch im Athanasianum gebraucht ist (neque confundentes personas, neque *substantiam* separantes); vgl. *H. Schmid,* die Dogm. d. ev. luth. K. §. 19. not. 15 fg. mit not. 13.

Das Wesen des Einigen Gottes, welcher sich als Vater, Sohn und h. Geist offenbart hat, ist als *dreieinig* zu denken, doch ist *trinum* nicht zu verwechseln mit *triplex,* da der absolute Geist als absolut einfach zu denken ist. *Trinum* est, quod, in essentia unum, tres habet subsistendi modos: *triplex* est, quod e tribus est compositum. *Trinum* Deum dicimus, sed *triplicem* dicere christiana religione prohibemur (*Hollaz* l. c.). Da Vater, Sohn und h. Geist nach den Zeugnissen der h. Schrift eben so wenig blosse Eigenschaften wie Theile des g. Wesens seyn können, so werden diese tres subsistendi modi: *ὑποστάσεις, ὑφιστάμενα, τρόποι ὑπάρξεως* (Subsistenzformen), als hypostatische Unterschiede am angemessensten *personae, πρόσωπα* genannt, als die nothwendigen Formen (Relationen), in welchen sich das Leben des persönlichen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit bewegt. So auch un-

sere Kirche; vgl. Conf. Aug. art. 1: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent, Decretum Nicenae Synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse. Videlicet, quod sit *una essentia* divina, quae et appellatur et est *Deus,* aeternus, incorporeus, impartibilis, immensa potentia, sapientia, bonitate, creator et conservator omnium rerum, visibilium et invisibilium, *et tamen tres sint personae,* ejusdem essentiae et potentiae et coaeternae, Pater, Filius et Spiritus. Et nomine *personae* utuntur ea significatione, qua usi sunt in hac causa Scriptores Ecclesiastici, ut significet *non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit.*“

Daher *Buddeus,* Institutt. th. dogm. p. 389. (l. II. c. 1. §. 51.): „*Personae* autem voce non habitus aut qualitas, vel officium aliquod seu dignitas, nec etiam quodlibet individuum, sed *suppositum intelligens,* ut in philosophorum scholis loqui solent, denotatur. Per *suppositum* autem substantia singularis, completa, incommunicabilis, non aliunde sustentata, intelligitur.“ — — — — Nach der Bemerkung: „Sunt nonnulli, qui non satis commode dici putant, quod vox *persona* in casu recto ipsam subsistentiam s. formam exprimat; cumque etiam dici nequeat, hanc vocem in casu recto exprimere ipsam *naturam,* cum inde sequeretur, tres in Deo esse essentias, existimant, vocem istam in casu recto aliquid velut ex natura et subsistentia conflatum denotare“ — sagt er wohl sehr richtig: „Nec sine ratione caute hic incedendum, ne aut ad *tritheismum,* aut ad *Sabellianismum* prolabamur. Ceterum, subsistentias istas *relativas* esse constat, non absolutas, siquidem in relationibus divinis fundantur. Absolutas enim subsistentias plures una eaque simplex essentia divina non admittit.“ — Aus dem Bestreben, dem Tritheismus zu entgehen, ging hervor die unkirchliche und überhaupt unglückliche Definition von *persona,* welche nach dem Vorgange von *Chr. A. Crusius,* Plan über das Reich Gottes S. 53. gewöhnlich geworden ist durch *Reinhards* Vorlesungen S. 149., wonach Persona ist *individuum subsistentiae incompletae, per se libere agens et divinarum perfectionum particeps.* — *Subsistentia incompleta* wird bestimmt als „is existendi modus, quo individuum aliquod sine quodam alio, per quod subsistit, non potest esse; e. g. *Spiritus* et *Filius* non possunt esse *sine Patre,* per quem subsistunt.“

B. *Besondere Bestimmungen über die Verschiedenheit und das Verhältniss der drei Personen zu einander.*

Diese drei Personen sind unterschieden

a) nicht als *mera nomina* oder *mera attributa unius* Dei (Modalismus — Sabellianismus),

b) auch nicht als *tres partes* oder *substantiae* (*οὐσίαι*) *peculiares* (Tritheismus), sondern

c) differunt *realiter charactere hypostatico* i. e. *complexu notarum, quae singulis personis divinis propriae sunt.*

Diese notae (*γνωρίσματα, ἰδιώματα σχετικά*) [1]) sind

1) theils *internae*, bezeichnend den modus *subsistendi* in essentia divina, *τρόπος ὑπάρξεως*,

2) theils *externae*, bezeichnend den modus *agendi* in rerum creatarum universitate, *τρόπος ἀποκαλύψεως*.

Ad 1) *Notae internae sunt rationes trium personarum aeternae, quibus definitur earum subsistentia.* Sie werden dargestellt

α) als ***Handlungen:*** *actus personales* s. characteristici s. *opera ad intra* s. opp. immanentia,

β) als ***Eigenschaften:*** *proprietates personales,*

γ) als unterscheidende ***Merkmale:*** *notiones personales* [2]).

Ad *α*) *Actus personales s. opera ad intra* sunt *eae operationes in Deo, quibus definitur ratio subsistentiae trium personarum.*

א) Der *actus personalis* ***Patris*** ist: Pater ab aeterno Filium (non *fecit*, non *creavit* [3]), sed) *genuit* s. generavit et *spiravit Spiritum.*

---

1) Schon *Alexander* Al. epist. ad Alex. Constantinop. bei Theodoret. H. E. I. 4. unterscheidet das *οἰκεῖον ἀξίωμα* od. *ἰδίωμα* des Vaters von dem des Sohnes. — Genauere Bestimmungen der Eigenthümlichkeit der 3 Personen in der Einen Gottheit gibt schon *Rufinus*, expos. in Symb. Apost. zu dem 3. Artikel: Et in Sp. S.

2) In diesen Bestimmungen offenbart sich das Bemühen der Theologen, das christl. Axiom nach den verschiedenen möglichen Beziehungen, in so fern Gott als Subject oder Object gedacht wird, denkbar zu machen und den Gedanken einen entsprechenden Ausdruck zu geben. Müssen in dem Wesen des ewigen lebendigen Gottes ewige Aeusserungen oder Bewegungen dieses Lebens nothwendig vorausgesetzt werden, auch abgesehen von einer Welt, von welcher der absolut ewige und vollkommene Gott in keiner Weise als abhängig zu denken ist; so werden durch diese opera ad intra auch hypostatische Verhältnisse begründet, welche wir in concreto und abstracto bezeichnen können als *proprietates* und *notiones* personales, d. h. solche, durch die der persönliche Unterschied bestimmt oder bezeichnet wird.

3) *creare* est ex nihilo aliquid facere diversum a substantia creantis; *facere* est formare aliquid e materia praejacente; *generare* est producere aliquid e substantia sua.

(*Generatio* ist nicht creatio in tempore, — sondern communicatio ejusdem numero essentiae divinae ab aeterno facta, — und *generare* heisst continere rationem s. principium, cur Filius sit particeps naturae divinae. — Das Wort wird demnach gebraucht *sensu proprio*, non quidem humano vel *physico*, sed sensu *grammatico*. Es ist allerdings hier eine *Metaphora* in so fern anzunehmen, als ein menschlicher Begriff auf die Gottheit übergetragen ist, aber es ist nicht metaphora *rhetorica*, sondern *grammatica*, qua verbum transfertur ob analogiam naturae internam, per quam res sunt sub eodem genere et differunt specifice. Der allgemeine Begriff von *generare* ist nämlich *communicare essentiam suam*, oder, wie Quenst. sagt, ex substantia sua aliquid producere simile secundum essentiam; bei Menschen findet nun statt communicatio essentiae *specie ejusdem* und daher ist auch der Sohn *numerisch* vom Vater *verschieden*, aber die göttliche Zeugung ist communicatio essentiae *numero ejusdem*, weil das absolut geistige und als solches untheilbare Wesen Gottes durch die immanenten Akte nicht als in mehrere Wesen (3 Götter) entfaltet gedacht werden kann, welche separatio substantiae das Athanasianum eben so verwirft, wie die Sabellianische confusio personarum.

Dieselbe Begriffsbestimmung wird auch von *Spiratio* (πνοή, προβολή, ἔκπεμψις) und *Spirare* gegeben: communicatio unius ejusdem numero essentiae facta a Patre cum Spiritu S.).

ב) Der actus personalis *Filii* ist: Filius *cum Patre spirat Spiritum S.*

ג) Der actus personalis *Spiritus S.* ist: Spiritus S. (spiratur s.) *procedit a Patre Filioque.*

Ad β) ***Proprietates personales*** (ἰδιώματα) *continent rationem, qua quaevis persona subsistendo a reliquis differt* (es sind die actus personales in *concreto* oder in Adjectiven ausgesprochen). Sie sind:

א) *Pater* est ἀγέννητος, (ἄναρχος, αὐτόθεος), ἄπνευστος.

ב) *Filius* est γεννητὸς ideoque ὁμοούσιος τῷ πατρί, sed ἄπνευστος.

ג) *Spiritus Sanctus* est πνευστὸς (ἐκπορευόμενος) et ὁμοούσιος τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ.

Ad γ) *Notiones personales* sunt *relationes personarum internae* in *abstracto consideratae;*

א) beim *Vater* *ἀγεννησία*, *ἀναρχία*, paternitas, generatio et spiratio activa,

ב) beim *Sohne* *γεννησία*, generatio passiva (s. filiatio) et spiratio activa,

ג) beim *h. Geiste* *ἐκπόρευσις*, *ἀναβλάστησις*, processio, auch spiratio passiva genannt.

Ad 2) *Notae externae s. Opera ad extra sunt actiones, quibus tres personas in rerum natura efficaces esse libri ss. docent.* Sie sind

α) *oeconomica* s. ea, *quae ad generis humani salutem per Christum reparandam spectant* (Eph. 1, 10.), nämlich

א) *Pater* misit Filium ad genus humanum redimendum,

ב) *Filius* redemit genus humanum et mittit Spiritum S.,

ג) *Spiritus S.* missus est et mittitur in animos hominum eosque sanctificat;

β) *attributiva* s. ea, quae, quamquam sint tribus personis communia, tamen in libris ss. plerumque adscribuntur singulis, v. c.

א) *Pater* creavit, conservat et gubernat omnia per Filium et Sp. S.,

ב) *Filius* creavit mundum, mortuos resuscitabit atque judicium extremum exercebit,

ג) *Spiritus S.* inspiravit prophetas.

Von ihnen gilt der Canon: *Opera ad extra sunt indivisa* s. *tribus personis communia*, wogegen die *opp. ad intra*, uni tantum personae (wie generatio) vel duabus personis propria (wie spiratio), *divisa* seyn müssen [4]).

---

4) vgl. *Twesten* a. Schr. §. 43. S. 264 ff. und *Schmid* a. Schr. not. 24. u. 25. — Die *Opp. attributiva*, obwohl allgemeiner, folgen hier den *oeconomicis*, die *κ. ἐ.* so genannt werden, weil ohne die Offenbarung der göttlichen Liebe durch die Erlösung der Welt die Wirksamkeit des dreieinigen Gottes überhaupt der Welt unbekannt geblieben wäre, wie sie überall nicht verstanden wird, wo der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo fehlt.

§. 57.

Geschichte des Dogma von der heiligen Dreieinigkeit.

Die Geschichte dieses Dogma bezeugt gleicherweise das Bewustseyn seiner Nothwendigkeit wie seinen geheimnissvollen Charakter. Ungeachtet des heftigsten Gegenkampfes von Anfang an hat die allgemeine Kirche den dreieinigen Gott durch alle Jahrhunderte bekannt, nicht nur weil er sich im Evangelium als solchen offenbart hat, sondern auch weil dieses Evangelium von Gott dem *Vater*, *Sohn* und *heil. Geiste* die volle Bedeutung des alttestam. Monotheismus erst erkennen lässt, so dass der christliche Monotheismus, wie er sich im Dogma von der h. Dreieinigkeit darlegt, zu dem alttestamentlichen sich verhält, wie der entwickelte zu dem kindlichen noch unentwickelten Glauben (auch hier eine consummatio, πλήρωσις, wie in jeder anderen Beziehung: Matth. 5, 17.). Der Gegenkampf ging, wie hinsichtlich aller anderen christlichen Lehren, natürlicher Weise aus von jüdischen und heidnischen Vorurtheilen, indem man entweder die Dreiheit göttlicher Personen unvereinbar fand mit dem Begriffe Eines göttlichen Wesens (Ebionitismus, antitrinitarischer *Monarchianismus*), oder den mythischen Götterbegriff, obwohl mannichfaltig modificirt, auf die göttlichen Personen, welche das Evangelium verkündigt, übertrug (gnostische *Aeonenlehre* und häretischer *Subordinatianismus*). Ausser dieser doppelten allgemeinen Quelle aber gingen hier, wie in der Entwickelung anderer Lehren, manche Häresieen auch aus den Verirrungen subjectiver christlicher Speculation hervor, indem man das Dogma ohne die erforderliche Rücksicht auf den Kanon der h. Schrift philosophisch construirte (trinitarischer *Monarchianismus*, Patripassianismus, Sabellianismus — und *Tritheismus*).

Wir unterscheiden 3 Hauptperioden:

1) Jahrh. 1—4: *Der unentwickelte christl. Glaube an Gott den Vater, Sohn und h. Geist im Kampfe mit den Vorurtheilen der Welt.* — Während sich bei entschiedenem Festhalten des Monotheismus, das kirchliche Bewustseyn der Wahrheit des Glaubens, dessen Bekenntniss die Zulassung zur Taufe bedingte (Matth. 28, 19.), in der Verwerfung irriger Auffassungen aussprach, suchten erleuchtete Lehrer durch Entwickelung und Bestimmung des prägnanten Jnhalts den Glauben zur Ueberzeugung zu erheben.

2) Jahrh. 4—16: *Herrschaft des schriftmässigen, kirchlich definirten Glaubens an den dreieinigen Gott.* Die Symbole der ökumenischen Synode zu *Nicäa* (325) und *Constantinopel* (381) gaben der allgemeinen Kirche (*καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλ.*) den gesuchten Ausdruck für die im Glauben immer festgehaltene Wahrheit, jedoch behauptete sich das Bekenntniss derselben nicht ohne zeitweiligen Kampf mit den alten Vorurtheilen innerhalb der Kirche, zu denen auch langwierige, noch nicht geendigte, Streitigkeiten der morgen- und abendländischen Kirche kamen über die Consequenz der ökumenischen Bestimmung des Verhältnisses der göttlichen Personen zu einander in Betreff des *Ausgangs des h. Geistes vom Vater*, indem die Griechische Kirche an der constantinopolitanischen (381.) Bestimmung (*τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον*) festhielt, die Abendländische dagegen, mit hervortretender Entschiedenheit seit Ende des 6. Jahrh. (Conc. Toletan. III. 589.) in Uebereinstimmung mit angesehenen früheren Lehrern der allg. Kirche in verschiedenen Gegenden den vollen Sinn jener Bestimmung durch den Zusatz *Filioque* glaubte ausdrücken zu müssen.

3) Jahrh. 16—19: *Erneuerter Kampf des apostolisch-katholischen Glaubens mit dem entfesselten Weltgeiste in der alten zerklüfteten Kirche,* der in neuen Formen alter Häresieen das Dogma von der h. Dreieinigkeit mit

besonderer Leidenschaft bekämpfte, aber nach einem dreihundertjährigen, sehr ähnlichen Verlaufe zu immer allgemeinerer Wiederanerkennung der Schriftgemässheit des apostolisch-katholischen Glaubens und der tiefen Bedeutung der kirchlich-dogmatischen Darstellung desselben führt.

Anm. 1. Erste Periode Jahrh. 1—325.

Der einfache unentwickelte Glaube an den dreieinigen Gott, *Vater*, *Sohn* und *h. Geist*, fand seinen Ausdruck in dem urkirchl. Taufbekenntniss (Symbol. apostol.) und seine Deutung in dem kirchlichen Unterricht nach der allgemeinen, apostolisch-kirchlichen Ueberlieferung, deren summarische Zusammenfassung jenes war (regula fidei s. veritatis.)[1]). — Die Gottheit Christi oder der λόγος als ϑεός ist von Anfang an in der Kirche von ihren Lehrern und Gliedern so allgemein und entschieden anerkannt worden, dass es selbst den Feinden nicht entging, wie bekanntlich Plinius schon (c 110.) dem Trajan berichtet (Epist. l. X. ep. 97.), quod essent soliti stato die ante lucem convenire - *carmenque Christo quasi deo dicere* secum invicem. Wer die Schriften der apostol. Väter und übrigen Kirchenlehrer der ersten beiden Jahrhh. unbefangen liest, aus eigener Erfahrung aber und histor. Forschung weiss, wie schwer es wird, der im Glauben aufgenommenen Wahrheit sofort und immer den adäquaten Ausdruck zu geben, den wir für viele Gegenstände uns. Glaubens, zum Theil auch noch für dieses Dogma suchen, wer daher bei seinen historisch-dogmatischen Forschungen Gedanken, Vorstellung und Ausdruck oder Wesen und Form wirklich unterscheiden kann, muss die Erklärung gegen die Artemoniten, die ihre Leugnung der Gottheit Christi durch Berufung auf die Lehrer in der allg. K. bis zur Zeit des Röm. B. *Victor* († 202), welcher den Gerber Theodotus excommunicirte, zu rechtfertigen suchten, bei *Eusebius* H. E. V. 28. vollkommen begründet finden, dass die Berufung jener Neuerer auf die kirchliche Tradition von den Tagen der Apostel an nicht blos durch die göttl. Schriften (*αἱ ϑεῖαι γραφαί*), sondern auch durch die Schriften der Kirchenlehrer vor Victors Zeit gegen Heiden und Häretiker

---

1) Die verschiedenen Formeln und Recensionen beider Lehrsummen der alten Kirche sind abgedruckt in m. *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln* der apost. kathol. Kirche Bresl. 1843. 8. vgl. die Abh.: Von dem Symb. u. d. Glaubensregel d. alten K. in m. *theolog. kirchl. Annalen* 1. Bd. (Breslau 1842. 8.) S. 391 ff. u. 2. Bd. (1843.) S. 3—41.

widerlegt werde, in welchen allen die Gottheit Christi anerkannt werde (*ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ χριστός*), und dass es den Verleugnern des Sohnes Gottes, die nach dem Vorgange des Theodotus in Christo einen blossen Menschen (*ψιλὸς ἄνθρωπος*) anerkannten, nur möglich werde, ihre Behauptung durch Verwerfung der Regel des alten Glaubens (*πίστεως ἀρχαίας κανών*) und durch Verfälschung oder willkührliche Deutung der h. Schriften zu stützen. — Und in der That haben die Kirchenlehrer für diese charakteristische Lehre des Evangeliums [2]) mit den Gegnern von Anfang an gekämpft.

I. Aelteste Gegensätze:

1) *Judenchristen*, welche befangen in den ererbten monotheistischen Vorstellungen u. irdischen Messiashoffnungen Christum für einen blossen Menschen (*ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων*) hielten (den Sohn Josephs), der wegen seiner Frömmigkeit zum Messias erwählt bei der Taufe mit göttl. Kraft zu seinem Berufe ausgerüstet worden sey. Solche, welche schon *Justinus* dial. c. Tryph. c. 48. vgl. 47. erwähnt, wurden von den folgenden Kirchenlehrern *Ebioniten* (אֶבְיוֹנִים, pauperes, *Ἐβιωναῖοι*) genannt, diess ursprünglich wohl allg. Name der Christen, dann beschränkt auf die mit ihren beschränkten Ansichten sich absondernden, von Origenes (T. XVI. in Matth. 12.) auf die Armseligkeit ihres relig. Standpunktes gedeutet, von Tertullian (praescrr. c. 33.) und nach ihm von Epiph. (haer. 30.), Rufinus (expos. in symb.) u. a. auf einen gewissen Ebion als Stifter der Secte zurückgeführt.

Andere Judenchristen, *Nazaräer* genannt, gleichfalls ein ursprünglich allg. Christenname, erkannten die übernatürliche Geburt Jesu von der Jungfrau M. und in der Person Christi göttliches Wesen (Gottes Sohn) an, während sie im Bewustseyn ihrer persönl. Verpflichtung das Mos. Gesetz noch beobachteten, nicht aber gleich den Ebioniten diese Beobachtung, als unerlassliche Bedingung der Seligk., von den Heiden- wie von den Judenchristen forderten. Solcher synkretist. *Nazaräer* gab es noch zur Zeit des Hieronymus (ep. 89. ad Augustin.) viele im Orient, von den Pharisäern *Minaei* genannt (מִינִים wahrscheinl. = Abtrünnige, Ver-

2) *Tertull.* adv. Prax. c. 31: Judaicae fidei ista res, sic unum Deum credere, ut Filium adnumerare ei nolis et post Filium Spiritum. Quid enim erit inter nos et illos, nisi differentia ista? Quod opus evangelii? quae est substantia novi testamenti, statuens legem et prophetas usque ad Joannem, si non exinde Pater et Filius et Spiritus tres crediti unum Deum sistunt? Sic Deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per Filium et Spiritum, ut coram jam deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur.

leugner = מאנים) und wie von ihnen so von den Christen zurückgewiesen.

2) *Theosophische Heidenchristen*, welche orientalisch-griechische Philosopheme mit dem Christenthum verbanden und durch dualistische Voraussetzungen bestimmt, abgesehen davon, dass sie die wesentliche Menschheit des Erlösers leugneten, ihn auch bei polytheistisch-emanatistischer Anschauung als Gottessohn herabsetzten u. in eine Reihe göttlicher Wesen (hypostasirte Emanationen: *προβολαί, αἰῶνες*) bald höher bald tiefer einordneten, so dass der biblisch-kirchliche Begriff der Dreieinigkeit aufgehoben wurde: *Gnostiker*, unter welchen *Marcion* eine wesentlich verschiedene Stellung einnimmt.

3) Gemischte (ebionitisch-gnostische) Meinungen

a) des *Cerinthus* (gegen Ende des 1. Jahrhunderts aufgetreten): Mit Jesus, dem Sohne Josephs, verband sich wegen seiner Frömmigkeit bei der Taufe der Logos (*ὁ ἄνω χριστός, ὁ ἐπουράν. χρ.*), so dass er den *θεὸς ἄγνωστος* erkannte und verkündigte bis zu seinem Leiden, wo ihn der höhere Christus wieder verliess.

b) der *Elkesaiten* (*Ἑλκεσαῖοι, Ἐλκεσαΐται*) oder *Sampsäer* (*Σαμψαῖοι*): Epiph. haer. 19, 30. 53. vgl. (Pseudo) *Origen.* Philosophum. l. IX. und Euseb. H. E. VI. 38.

c) der *Pseudo-Clemens* (Rom.): Homiliae und Recognitiones Clementinae, vgl. Epitome de gestis Petri. Gute Darstellung in *Kurtz* Handbuch d. allg. Kirch. Gesch. (Mitau 1853.) §. 77.

II. Entwickelte monarchianische Gegensätze.

1) *Antitrinitarische Monarchianer:* das Substantielle in der Person Christi ist rein menschlich, — Christus *ψιλὸς ἄνθρωπος*, merus homo, mit göttlicher Kraft für den Messiasberuf ausgerüstet: (Aloger) *Theodotianer* und *Artemoniten.*

2) *Trinitarische* (modalistische) *Monarchianer* (Patripassianer): Das Wesentliche in der Person Christi ist das Göttliche, das Menschliche nur Accidens (nach dem Gnostiker Marcion nur Species); die 3 Personen (*τρία πρόσωπα*, personae) sind 3 verschiedene Offenbarungsformen oder Wirkungsweisen (*μορφαί, μεταμορφώσεις, ἐνέργειαι*) und die Namen Vater, Sohn u. h. Geist die ihnen entsprechenden Bezeichnungen (*ὀνομασίαι*) Eines Subjects (*ἓν ὑποκείμενον, μία ὑπόστασις*): ***Praxeas, Noëtus, Epigonus, Cleomenes*** — die Römischen Bischöfe *Zephyrinus* und *Callistus* — ***Sabellius.*** — Zu den bisher bekannten Haupt-Quellen: *Tert.* c. Praxean, *Hippolyt.* c. Noëtum, *Theodoret.* Fab. haer. III. 3. vgl. II, 9.; *Athan.* c. Arianos or. IV. 8. 12. 13. 25.; *Basil.* M. ep. 210. u. *Epiphan.* haer. 62. sind neuerdings gekommen (Ps.) *Origenis* Philosophumena l. c.

3) *Vermittelnde* (ebionitisch-modalist.) *Monarchianer*: *Beryllus* B. zu Bostra in Arabien und *Paulus* aus Samosata in Syrien, B. zu Antiochien seit 260.

In Betracht der Unvereinbarkeit des Artemonismus und Sabellianismus mit den biblischen Zeugnissen von einem göttlichen und von dem des Vaters verschiedenen, persönl. Seyn und Wirken namentlich des Sohnes, nahm nach dem Vorgange des *Beryllus*, welcher sich jedoch auf einer arabischen Synode (244) durch Origenes von seinem Irrthum überzeugen liess, *Paulus* an, dass eine göttl. Kraft (*λόγος ἐνδιάθετος*) gleich dem Strahl der Sonne aus Gottes Wesen ausgegangen und in der erwählten, von der Jungfrau M. geborenen, Person Christi (*χριστὸς κάτωθεν*) hypostasirt worden sey (*ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ὁ λόγος ἄνωθεν* = *προφορικός*), so dass nun Christus Sohn Gottes gewesen sey, wie kein anderer Mensch. Wenn es in der Schrift heisst, dass der Sohn Gottes schon vor seiner Menschwerdung, ja schon vor Erschaffung der Welt bei Gott und göttlicher Herrlichkeit theilhaftig oder Gott gewesen sey, so ist er diess nach der Deutung des *Paulus Samosat.*, wie des *Beryllus*, nur *προγνώσει* oder *κατὰ πρόγνωσιν καὶ προορισμὸν τοῦ πατρός*, nicht *οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει* gewesen, wohl aber ist er in Folge fortschreitender Entwickelung, durch die seiner messianischen Bestimmung entsprechende göttliche Wirksamkeit zu göttlicher Würde erhoben worden (*ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι*). Vgl. das Glaubensbek. der Antiochen. Synode gegen Paulus v. Samosata v. J. 269. (in m. Bibl. der Symbole S. 91 ff.) und die *ἔκθεσις μακρόστιχος* der Antiochen. Syn. v. J. 345. Nr. II. u. IV. (a. St. S. 152. u. 154. vgl. 129 fg.) und über *Beryllus* Euseb. H. E. VI. 33. coll. c. 20. — Wie Sabellius die Ideen des Noëtus entwickelte, so Paulus v. Samosata die des Beryllus.

III. Einheit in der Mannichfaltigkeit der Lehrformen in der apostolisch-katholischen Kirche.

1) Bei den *apostolischen Vätern* finden wir den einfachen Ausdruck des lebendigen Glaubens an die göttliche Natur und Würde des Sohnes Gottes, so wie an sein ewiges, vorweltliches Seyn und Leben: *Clemens* R. 1. Cor. 16. u. 36., *Barnabas* epist. c. 5. 7. 12.; *Hermas* Past. III. simil. 9. §. 12. u. 14.; *Ignatius* ad Ephes. c. 7. 18 sq. ad Rom. c. 3. ad Smyrn. c. 1. ad Magnes. c. 6. u. 13., wo sich auch der Gesammtausdruck des Glaubens an *Vater, Sohn* u. *h. Geist* findet. — Der Mangel öfterer und bestimmterer Erklärungen über das Wesen und Verhältniss des h. Geistes zu V. u. S. ist bei dem Mangel des Bedürfnisses sehr begreiflich, da sein göttliches Wesen und Wirken nicht fraglich war, sein persönliches aber erst später in Frage trat. Zunächst

galt es dem Bekenntniss des im Fleische erschienenen Sohnes Gottes im Gegensatz gegen die Welt (1 Joh. 2, 22. 4, 2 fg. vgl. Joh. 1, 14. vgl. 1 ff. 1 Tim. 3, 16.) — das *θεολογεῖσθαι τὸν χριστόν* b. Euseb. H. E. V. 28. vgl. Theodoret. Fab. haret. II. 5. Was Tertullian adv. Prax. c. 2. u. Origenes de princ. prooem. §. 4. (m. Bibl. S. 69 f. u. 80.) als Ausdruck des allg. Glaubens der Kirche von den Tagen der Apostel an mittheilen (honore ac dignitate Patri et Filio sociatum tradiderunt Spiritum S. nach der praedicatio apostolica bei Orig.), was sie aber selber als noch unerörtert und unbestimmt bezeichnen und in ihren eigenen Aeusserungen als solches erkennen lassen, das entspricht im Wesentlichen durchaus dem Inhalte der ältesten Denkmäler der apost. kathol. Kirche. — Viel Gutes findet sich bei *Semisch*, Justin. d. Märt. 2. Th. (Bresl. 1842.) S. 275 ff., 295 ff. u. 306 ff.; für die Gesch. des Dogma überh. vgl. vorn. *Neander*, A. Gesch. d. chr. Rel. 2. A. S. 984 ff. und wegen der, freilich weder ausreichenden, noch überall zweckmässig zusammengestellten, urkundlichen Beläge *Münschers* Lehrb. d. chr. D. G. (3. A. v. *Dan. v. Cölln*) §. 62 ff.

2) Die folgenden *Kirchenlehrer* bis zur Berufung der 1. ökum. Synode (325.) behaupteten bei einmüthiger Bekämpfung des Monarchianismus u. Gnosticismus den apostol. Glauben an Gott, den *Vater, Sohn* u. *h. Geist*, und nannten diese Dreiheit der *Personen* in der Einheit des göttlichen *Wesens* (obwohl die Ausdrücke *οὐσία, φύσις, ὑπόστασις* oft noch promiscue gebraucht wurden) auch schon *τριάς* (*Theophil.* ad Autol. II, 15.), *trinitas* und *οἰκονομία*, dispensatio (*Tertull.* adv. Prax. c. 2: *οἰκονομίας* sacramentum, quae unitatem in *trinitatem* disponit, tres dirigens, *Patrem* et *Filium* et *Spiritum S.*, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, *unius* autem *substantiae* et unius *status* et unius *potestatis*, quia *unus Deus*, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus S. deputantur vgl. c. 3 sqq. u. *οἰκονομία* ähnlich gebraucht auch schon von *Tatianus* c. Graecos. c. 5.). Sie erkannten darin ein *Geheimniss* (*μυστήριον*, sacramentum) an, welches nur mit dem Glauben an Christum durch Widerspruch gegen s. Offenbarung und die apostolische Lehre verleugnet werden könne (*Tertull.* a. St., *Novatianus* de trin. c. 31. vgl. *Iren.* adv. haer. II, 28, 6., hier vom Verhältn. des Sohnes zum Vater mit Hindeutung auf Matth. 11, 27.) — Den Vater erkannten sie als das Urprincip (Urgrund, Quell und Höhepunkt: *ἀρχή, προαρχή, πηγή, κορυφή*, principium, fons, radix u. a.) alles Seyns und Lebens, auch des Sohnes u. h. Geistes, diese aber, wenigstens als immanent, gleich ewig, wie Licht und Wärme dem Feuer gleichzeitig sind. — Die Entwickelung dieser Gedanken und der

Ausdruck ihrer Vorstellungen war sehr mannichfaltig und begreiflicher Weise nicht immer angemessen, ja Jahrhunderte geistiger Arbeit gehörten dazu, um den möglichst entsprechenden Ausdruck für den Inhalt einer Lehre zu finden, welche, bis dahin der ganzen Welt verborgen geblieben, das Geheimniss des ewigen, persönlichen Wesens und Lebens Gottes in sich schliesst.

Aelteste Versuche der Entwickelung des Dogma

a) in der *Orientalisch-griechischen* Kirche bei *Justinus* M. Apol. I, 13. vgl. §. 6. 60. u. 61., wo V., S. u. h. G. als Gegenstände chr. Verehrung bezeichnet werden, in der letzten Stelle mit Bezugnahme auf die Taufformel, vgl. auch §. 65. u. 67. — und in Betreff der einzelnen göttl. Personen, des *Sohnes:* Apol. II, 6. vgl. I, 46 (mit Hinweisung auf die apostol. Ueberlieferung), dial. c. Tryph. c. 56. u. 128. (wo schon der Modalismus bekämpft wird) und des *h. Geistes:* Apol. I, 40. vgl. §. 63. u. dial. c. 36. (wo die *Person* des h. Geistes, ἴδιον πρόςωπον, unterschieden wird von dem πρόςωπον des Vaters und des Herrn) vgl. c. 56. 61. u. 84. — *Tatianus* ad Graec. §. 5. — *Athenag.* legat. c. 22. — *Theophil.* ad Autol. II, 15. — *Clem.* Al. Strom. V. p. 598., wo er bei Plato ep. 2. eine Andeutung der ἁγία τριάς findet, τρίτον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸν υἱὸν δὲ δεύτερον, δι᾽ οὗ πάντα ἐγένετο κατὰ βούλησιν τοῦ πατρός, vgl. 565. IV. p. 537. und VII. p. 700. 702. u. 708. paedag. I. 6. (p. 102.) und cohort. p. 62 sqq. (ed. Sylb.). — *Origenes* de princ. IV, 28. vgl. I. prooem. §. 4. u. c. 2. (de Christo) u. c. 3. (de Sp. S.) vgl. c. 8. II, 7. und Comm. in Joann. Tom. I. §. 23. XX. §. 6. und die Sammlung der Stellen bei Pamphilus, apol. pro Orig. c. 4. bei Gallandi T. IV. p. 17 sqq. — *Dionysius* Al. ep. ad Euphranorem et Ammonium in Auszügen bei Athanas. de sent. Dionys. §. 4. u. 14. vgl. 15. 17. 18. und Basil. M. ep. 9. (Münscher v. Cölln §. 68.) — Die jüngeren Alexandriner *Pierius*, Lehrer des Pamphilus, (Fragm. b. Photius c. 119.) und *Theognostus* (Fragmente aus s. 3 BB. τῶν ὑποτυπώσεων b. Photius cod. 106. und Athanas. de decrr. syn. Nicaen. §. 25.) entwickelten die origenist. Ideen mit mehr und weniger Glück.

b) in der *Kleinasiatischen* und *Lateinischen* Kirche bei *Irenaeus* c. haer. I, 10. regul. fid.) vgl. II, 30. mit 25. 28. III, 6. 8. 19. IV, 5. 6. 10. 20. und prooem. §. 4. — *Tertull.* adv. Prax. c. 2—7. vgl. de pudic. c. 21. — *Novatianus* de trin. c. 1. sqq. 9 sqq. 29 sqq. — *Cyprian.* ep. 69. 70. 73. (Mittheilungen aus den Werken dieser K. Schriftsteller in m. Bibl. S. 63—78.) — *Hippolytus* c. Noët. c. 21. cll. 9. u. 11. u. (Pseudo) Orig. Philosophum. l. X. p. 334 sqq. vgl. IX. p. 279 sqq.

— *Dionysius* Rom. in s. Widerlegung (*ἀνατροπή*) des Sabellianismus und zugleich der Theorie des Alexandrin. Dionysius (Fragmente bei Athanas. de decrr. syn. Nic. §. 26. mitgeth. Münsch. §. 68. Anm. 3.).

Die Hauptfragen, welche die Kirchenlehrer in ihren Versuchen, das geheimnissvolle Dogma zu deuten, behandeln, betreffen 1) den Act, 2) den Moment der Hypostasirung des Sohnes Gottes und des h. Geistes und 3) das Verhältniss der 3 Personen zu einander.

1) Der *Act der Hypostasirung* wird nach dem Vorgange der h. Schrift in Bezug auf den Sohn gewöhnlich bezeichnet durch *γέννησις, γεννᾶσθαι*, aber auch durch *προβάλλεσθαι* und *προπηδᾶν* (zuerst bei Tatian.) und *ἐξέρχεσθαι, προέρχεσθαι, ἐκπορεύεσθαι*, die letzteren Ausdrücke auch vom h. Geiste, so wie *εἶναι ἀπό, ἐξ*, esse a und ex von beiden Personen. Die Lateiner gebrauchten ganz entsprechende Ausdrücke.

Darüber, dass namentlich die ersten Ausdrücke symbolisch zu fassen und jede sinnliche Vorstellung fern zu halten, dass an keine Absonderung von dem göttl. Wesen oder Trennung desselben (divisio, separatio, emanatio, *ἀποτομή, ἀποκοπή* u. dgl. zu denken sey, waren die Lehrer der allgemeinen Kirche einig, schon Justinus und Tatianus auf der einen, wie Tertullian auf der andern Seite. Sie gingen aber auseinander, indem

a) die *Orientalen* die *γέννησις* unbedenklich als freien *Willensakt* fassten, wodurch der absolut ewige Gott vor der Schöpfung der Welt die Fülle seines Lebens durch Hervorgehenlassen des Sohnes und h. Geistes aus sich oder seinem Wesen (*ἐξ ἑαυτοῦ* oder *ἐκ τῆς οὐσίας ἑαυτοῦ*) offenbart habe; so schon Ignatius ad Smyrn. c. 1. und Justinus, Tatianus, Theophilus, Clemens und Origenes, — von den Lateinern auch Tertullian. adv. Prax. c. 6.

b) die *Occidentalen*, welche diesen geheimnissvollen Akt mehr als jene bemüht waren, von dem Akt der Schöpfung aller übrigen Wesen zu unterscheiden, mieden in der Regel jenen leicht missdeutbaren Ausdruck, indem sie die Hypostasirung des Sohnes und h. Geistes als zeitloses Hervorgehenlassen aus Gottes Wesen oder Entfaltung der Ureinheit zur Dreiheit (dispositio unitatis in trinitatem) bezeichneten.

2) Was den *Moment* der Hypostasirung des S. u. h. G. anlangt, so waren alle Lehrer der allgemeinen Kirche einig darin, dass sie geschehen sey vor der Schöpfung der Welt, mit welcher erst Zeit- u. Raumgrenzen gesetzt wurden: *πρὸ αἰώνων* (so schon Ignatius), *πρὸ πάντων ποιημάτων* oder *κτισμάτων* u. a. A. — Doch gingen sie in der begrifflichen Entwickelung wie in dem Ausdruck ihrer

Vorstellungen von der vorweltlichen Hypostasirung auseinander, indem

a) mehrere, unfähig den Begriff ewiger Bedingtheit des Seyns und Wesens des S. u. h. G. durch das des Vaters, oder zeitloser Entfaltung und Lebensbewegung des absolut ewigen Wesens Gottes zu fassen oder ihm einen entsprechenden Ausdruck zu geben, einen Moment des Hervorgangs des Sohnes setzten, vor welchem er als persönlich noch nicht seyend zu denken sey, wobei sie jedoch den Ausdruck *Zeit* (*χρόνος*, tempus) sorgfältig zu meiden suchten. So *Justin* u. A. Doch liess sich unter den Lateinern, welche mit wenigen Ausnahmen vorsichtiger zu seyn pflegten, *Tertullian* in seiner Polemik gegen Hermogenes (c. 3.) zu der später so berüchtigt gewordenen Aeusserung hinreissen: nec Pater potuit esse ante Filium, nec judex ante delictum. *Fuit* autem *tempus, cum ei* delictum et *filius non fuit,* quod judicem et *qui Patrem* dominum *faceret.* Aehnlich denkende, welche später Origenes tadelte, sagten *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός* (z. B. de princ. IV, 28.).

b) Andere jedoch, und zwar, wie die nächstfolgenden Lehrstreitigkeiten voraussetzen lassen, die Mehrzahl nicht blos im Occident, sondern auch im Orient, wiesen den Gedanken alles Werdens aus ihren Vorstellungen von Gottes Wesen und Leben zurück und erkannten auch das Seyn und Wesen des Sohnes und Geistes als absolut zeit- und anfangslos, wie im Orient auch *Clemens* und *Origenes;* wenn, wie die Schrift sagt, Gott die Liebe ist (Clem.) und der Sohn der *λόγος,* die Wahrheit und das Leben (Orig.), so ist ein Anfang ihres Seyns undenkbar, weil der ewige, wahrhaftige Gott nicht ohne den Gegenstand seiner Liebe und nicht *ἄλογος* gedacht werden kann, eben so wenig, als dass die Wahrheit und das Leben einmal noch nicht gewesen wären.

3) Das Verhältniss der 3 göttlichen Personen zu einander dachten sich alle Lehrer der allg. Kirche, obwohl sie ausdrücklich dem Sohne die zweite und dem h. G. die dritte Stelle zuerkennen, doch als ein solches, wodurch die Einheit Gottes (*μοναρχία*) nicht aufgehoben werde, daher der Vorwurf der Mehrgötterei (Ditheismus und Tritheismus) mit Entschiedenheit zurückgewiesen wurde [1]).

---

1) Da die Christen damals vorzugsweise für die göttliche Persönlichk. des Sohnes neben der des Vaters zu zeugen hatten, während über den h. Geist eben nicht zu streiten war, so wurden sie oder ihre theologischen Vorkämpfer schon um die Mitte des 3. Jahrh. von ihren Gegnern auch der *Zweigötterei* (Ditheismus) beschuldigt; vgl. (Ps.) Orig. Philos. l. IX. c. 5. p. 284 sq., welche Beschuldigung des modalist. Callistus der Vf. (Hippol.) eben so entschieden zurückwies, wie später noch in Rom Lactantius instit. IV, 29., nur dieser in einer ihm eigenthüml. arianisirenden Denk- und Sprachweise vgl. c. 8 sqq. Wenn es sich begründen liesse, was Hieronymus ep. 41. (ad Pammach. et Ocean.) mittheilt, dass er die Persönlichkeit des h. Geistes leugnend unter diesem Namen nur die heiligende Wirksam-

Nur gelang es ihnen nicht immer bei der Entwickelung dieser Grundgedanken das Verhältniss der 3 Personen zu einander der Idee des Dogma entsprechend nach Massgabe der h. Schrift zu bestimmen oder für richtige Vorstellungen den angemessenen Ausdruck zu finden. Namentlich *Dionysius* Alex., als er, nach dem Vorgange des Origenes gegen Noëtus, den Modalismus des *S*abellius bekämpfte, welcher in der Trias nur eine dreifache Offenbarungsform Eines persönlichen göttl. Wesens (*μία οὐσία* = *ὑπόστασις*) erkannte und darum den Sohn *ὁμοούσιος τῷ πατρί* (= *ταυτοούσιος*) nannte, verwarf nicht blos dieses Prädikat, um die persönl. Eigenthümlichkeit oder hypostat. Verschiedenheit des Sohnes zu behaupten, und bezeichnete diesen als nicht zum Wesen des Vaters gehörig (*μὴ φύσει ἴδιος, ἀλλὰ ξένος κατ' οὐσίαν τοῦ πατρός*), sondern nannte ihn sogar, weiter gehend als Origenes, *ποίημα τοῦ πατρός*, sprach ihm die Ewigkeit ab (*οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν, ἀλλ' ὕστερον ἐπιγέγονεν*) und bediente sich der von Origenes ausdrücklich verworfenen Worte: *οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ, ἀλλ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* —, und dem h. Geiste erkannte er demgemäss eine noch tiefere Stellung zu (*τῇ κτιστῇ καὶ λειτουργῷ φύσει συναριθμῶν*), so dass er ihm den Charakter der Gottheit ganz abzusprechen schien, wenn er ihn auch allen anderen dienenden Geistern überordnete. In gleichem Sinne und Interesse verwarf wenige Jahre darauf (269) eine Synode zu Antiochien das von Paulus Samos. ebenfalls zur Bezeichnung der persönlichen Einheit des Sohnes und Vaters gebrauchte Prädikat *ὁμοούσιος*[2]). Der *Röm. Dionysius* dagegen sprach in sr. *Ἀνατροπή* das kirchliche Bewustseyn in sehr allgemein befriedigender Weise aus, indem er nicht nur gegen Sabellius, während er jede tritheistische Vorstellung als eine mit dem *ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας* unvereinbare zurückwies (*οὐ καταμερίζειν χρὴ εἰς τρεῖς θεότητας τὴν θαυμαστὴν καὶ θείαν μονάδα*), die wirkliche Verschiedenheit der 3 Hypostasen, sondern gegen Dionysius Al. auch die gleiche Wesenheit derselben (*ὁμοούσ.*) und absolute Ewigkeit anerkannte

---

keit des Vaters u. des Sohnes (sanctificatio utriusque personae) verstanden hätte, so würde er allerdings mit Recht des Ditheismus beschuldigt worden seyn, eben so wie unter den Origenisten etwa Pierius, nach den Mittheilungen des Photius, und später Macedonius und ihre Gesinnungsgenossen zu verschiedenen Zeiten, welche entweder die göttl. Persönlichk. oder die Majestät des h. Geistes nicht anerkannt haben, wie schon der Alexandrinische Dionysius durch s. polemischen Eifer gegen Sabellius zu gleichlautenden Aeusserungen sich hinreissen liess, wie sie dem Pierius und den späteren Pneumatomachen zur Last gelegt werden. — Auch in der epist. synod. ad Paul. Samos. v. J. 269 wird die Beschuldigung der Zweigötterei zurückgewiesen (s. m. Bibl. d. Symbole. S. 92.).

2) vgl. *Gieseler* K. G. I. §. 58. A. 1. u. *Neander* K. G. I. 2. S. 1043 f.

und dem entsprechend mit derselben Entschiedenheit die Vorstellung und Bezeichnung des Sohnes als Geschöpf (*ποίημα*) verwarf, wie jene Formel: ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. — Es ist bekannt, wie leidenschaftslos Dionysius Al. diese Erörterungen aufnahm und infolge dessen seine Aeusserungen berichtigte; auch den Gebrauch des Prädik. ὁμοούσιος, obwohl der Schrift und früheren allg. Kirchenlehre fremd, fand er zulässig [3]), wenn man es nur nicht sabellianisch ausdeuten, sondern wesentliche Verwandtschaft (ὁμοούσιος = ὁμογενής) darunter verstehen wolle.

Wie wir in Vorstehendem Präformationen der Arianischen Theorie finden, so auch des Nicänischen Lehrbegriffs. Vgl. damit auch die höchst beachtenswerthen Darstellungen des Dogma in der ep. synod. von 6 zu Antiochien versammelten Bischöfen an Paulus Samos., noch vor sr. Verurtheilung erlassen (worin sich die Verwerfung des ὁμοούς. nicht findet), und in den Symbolen des *Gregor.* Thaumat. und Märt. *Lucianus* in m. Bibl. S. 91 ff. 97 ff. u. 100 ff. so wie das Glaubensbekenntniss der apostol. Kirche nach *Alexander* ep. Alex. a. Schr. S. 44 ff.

Anm. 2. Zweite Periode Jahrh. 4—16.

a) *Subordinatianer.* — *Arius*, v. J. 313 Presb. zu Alexandria, seit 318 im Streit mit seinem Bisch. *Alexander* (vgl. *Gieseler's* a. Schr. §. 79. und *Neander* a. Schr. II, 2. S. 683 ff.) Bei seiner Verstandesrichtung suchte er auch das Geheimniss der göttlichen Dreieinigkeit zu deuten und von dem Wesen der 3 *Hypostasen*, die er ausdrücklich anerkannte, wie von ihrem Verhältniss zu einander sich deutliche und bestimmte Begriffe zu bilden. Unter den früheren Lehrformen fand er vornämlich in der Theorie des Dionysius von Alexandrien das Vorbild für seine Lehre, suchte aber auch in den allgemeinkirchlichen Erklärungen und Bestimmungen ihre Rechtfertigung und Begründung. Hauptsätze seiner Lehre sind folgende.

1) Da bei der *Zeugung* des Sohnes (*γέννησις*) an keine Emanation aus dem Wesen Gottes oder an Ausstrahlung gedacht werden kann, weil Gott, als absoluter Geist, untheilbar und unwandelbar ist (*ἀσύνθετος, ἀδιαίρετος* und *ἄτρεπτος*, weil *ἀσώματος*), so kann die Zeugung nur als ein Willensakt gedacht werden, als *Schöpfung* (*ποίησις*), und zwar schuf Gott den Sohn *aus Nichts* (ἐξ οὐκ ὄντων), da Er, der allein Ewige, ihn eben so wenig

3) Nach Pamphilus, Apol. pro Origene hat auch Origenes dieses Prädikat in s. Comment. üb. den Br. an die Hebräer zur Untersch. des Wesens des Sohnes Gottes von dem aller Creatur u. Bezeichnung der Wesensähnlichkeit mit dem Vater gebraucht vgl. Gallandi Bibl. T. IV. p. 24 sq. u. damit die Stellen b. Münscher §. 67. Anm. 6. u. 8.

aus einem vorliegenden Stoffe (*ἐξ ὑποκειμένου τινός*) wie aus seinem eigenen Wesen geschaffen haben kann. Der *Sohn* ist also ein *Geschöpf*, durch Gottes allmächtigen Willen entstanden (*κτισθεὶς θελήματι τοῦ θεοῦ*).

2) Diese Schöpfung des Sohnes ist zwar geschehen *vor aller Zeit* (*πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων, πρὸ χρόνων αἰωνίων*, also *ἀχρόνως*), denn durch den Sohn hat Gott erst die Aeonen und alles Uebrige (*τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ λοιπά*) geschaffen, aber da der Sohn nicht ist *ἀγέννητος*, sondern Gott allein (*εἷς θεὸς μόνον ἀγέννητος* oder *ἄναρχος*), so kann der Sohn nicht als absolut ewig gedacht werden, sondern es ist ein *Beginn seines Daseyns* anzunehmen, *vor welchem er noch nicht war* (*ἀρχὴν ἔχει ὁ Υἱός, πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ, οὐκ ἦν, ὁ θεὸς — ἐστὶν ἄναρχος μονώτατος, — ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός*).

3) Da der Sohn nicht aus Gottes Wesen hervorgegangen, sondern aus Nichts geschaffen ist, so ist er auch *nicht gleiches Wesens mit dem Vater* (*ὁμοούσιος = ἴδιος τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας*), sondern als *κτίσμα dem Vater unähnlich* hinsichtlich des *Wesens* und der *Herrlichkeit* (*ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος*), auch von Natur wandelbar und veränderlich wie alle Creatur, jedoch durch seine beharrliche Richtung auf das Gute unwandelbar erwiesen.

4) Eben darum ist er auch *nicht wahrhaftiger Gott* (*ἀληθινὸς θεός*), sondern wie er Alles von dem Vater empfangen hat, Leben und Seyn und das Erbe aller Dinge, so auch alle Herrlichkeit (*τὰς δόξας*), auch die Gottheit (*θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη — πλήρης θεός, — μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη*); durch Gottes Gnade hat er den Namen *Sohn Gottes*, wie die Namen Logos, Weisheit und Kraft.

5) Da Arius ausdrücklich drei Personen (*τρεῖς ὑποστάσεις*) anerkannte und aus dem Gnadenwillen *des Vaters* die göttliche Persönlichkeit *des Sohnes* ableitete, welchen er als Schöpfer alles Uebrigen bezeichnete, so kann er den *heil. Geist* nur als ein *Geschöpf* des Sohnes gedacht und ihn dem Sohne, wie diesen dem Vater untergeordnet haben. Und eben diess bestätigen die vorhandenen Zeugnisse.

Beläge für diese Darstellung der Lehre des Arius: In s. *Epist. ad Eusebium Nicomediensem* (bei *Epiphan.* haeres. 69. §. 6.) sagt er über das Verhältniss des *Sohnes Gottes* zum *Vater* u. a.: „ὅτι ὁ Υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός· ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῇ, ἤτοι κτισθῇ, ἢ ὁρισθῇ, ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν. Διωκόμεθα, ὅτι εἴπαμεν, ἀρχὴν ἔχει ὁ Υἱός, ὁ δὲ Θεὸς ἄναρχός ἐστιν. διὰ τοῦτο διωκόμεθα· καὶ ὅτι

εἴπαμεν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν· οὕτω δὲ εἴπαμεν, καθότι οὐδὲ μέρος θεοῦ, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός." — In d. *Epist. ad Alexandrum* (auch bei *Epiph.* l. c. §. 7. und *Athanas.* de Synodis Arim. et Seleuc. §. 16.) u. a.: *„Οἴδαμεν ἕνα θεὸν μόνον ἀγέννητον — —, τοῦτον θεὸν γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰωνίων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ λοιπὰ πεποίηκε — — θελήματι τοῦ θεοῦ πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων κτισθέντα, καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι παρὰ τοῦ Πατρὸς εἰληφότα καὶ τὰς δόξας συνυποστήσαντος αὐτῷ τοῦ Πατρός. Οὐ γὰρ ὁ Πατήρ, δοὺς αὐτῷ πάντων τὴν κληρονομίαν, ἐστέρησεν ἑαυτὸν ὧν ἀγεννήτως ἔχει ἐν ἑαυτῷ· πηγὴ γάρ ἐστι πάντων. Ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις, καὶ ὁ μὲν θεός, αἴτιος τῶν πάντων τυγχάνων, ἐστὶν ἄναρχος μονώτατος. Ὁ δὲ Υἱός, ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τοῦ Πατρὸς καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς καὶ θεμελιωθείς, οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι, ἀλλ' ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθεὶς μόνος ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ὑπέστη. οὐδὲ γάρ ἐστιν ἀΐδιος, ἢ συναΐδιος, ἢ συναγέννητος τῷ Πατρί. — — εἰ δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ, καὶ τὸ ἐκ γαστρός καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἥκω, ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοούσιον, καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ Πατὴρ καὶ διαίρετος καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ' αὐτοὺς καὶ τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων, ὁ ἀσώματος θεός."* — In s. *Θαλεία* (b. *Athanas.* cont. Arianos orat. I, 9.) sagt er noch bestimmter: *„Οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς Πατὴρ ἦν, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ Υἱός, οὐ γὰρ ἦν πρὶν γεννηθῇ· οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη, καὶ αὐτὸς οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα. καὶ οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστός, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη· οὐκ οἶδε τὸν Πατέρα ἀκριβῶς ὁ Υἱός, οὔτε ὁρᾷ ὁ Λόγος τὸν Πατέρα τελείως, καὶ οὔτε συνιεῖ οὔτε γινώσκει ἀκριβῶς ὁ Λόγος τὸν Πατέρα· οὐκ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς καὶ μόνος αὐτὸς ὁ τοῦ Πατρὸς Λόγος, ἀλλ' ὀνόματι μόνον λέγεται Λόγος καὶ Σοφία, καὶ χάριτι λέγεται Υἱὸς καὶ Δύναμις· οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος, ὡς ὁ Πατήρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει, ὡς τὰ κτίσματα, καὶ λείπει αὐτῷ εἰς κατάληψιν τοῦ γνῶναι τελείως τὸν Πατέρα."* Vgl. eine andere Stelle orat. I. §. 6., wo der Sohn von Arius bezeichnet wird als *ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος — ἀνόμοιος ἐπ' ἄπειρον τῇ οὐσίᾳ καὶ δόξῃ.*

Die Lehre des Arius vom *h. Geist* ist in der gegebenen Fassung sicher bezeugt durch *Athanas.* orat. c. Arian. Orat. I. §. 6. vgl. *Epiphan.* haer. 69. §. 52. 56.: *Περὶ τοῦ Πνεύματος βλασφημοῦσι καὶ τολμῶσι λέγειν κέκτισθαι ὑπὸ τοῦ υἱοῦ,*

ὅπερ ἐστὶν ἄκτιστον ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ τοῦ υἱοῦ λαμβάνον." Was hier von den Arianern im Allg. gesagt ist, sagt *Leo* M. serm. 23. (de nativ. Domini 4.) c. 5. von Arius ausdrücklich: Arius Dei filium minorem patre et creaturam esse definiens et ab eodem (Dei filio) inter omnia creatum putans Spiritum S.; vgl. *Gelasius* Cyzic. Commentar. Actor. Conc. Nic. I. 21. (bei Mansi T. II. p. 864.), wo der B. Leontius im Namen Aller zu dem Arian. Philos. Phaedon sagt: *οὐκ ἄλλον σοι θεὸν καὶ ἄλλον εἰρήκαμεν, καθάπερ καὶ ὁ ἀσεβὴς ἐβλασφήμεσεν Ἄρειος, ἕνα θεὸν ἄκτιστον καὶ ἄλλον κτιστὸν εἰρηκὼς καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ὁμοίως κτιστὸν κεκηρυχώς.*

So unfasslich der Menge auf ihrem, von heidnischen und jüdischen Vorurtheilen noch immer beherrschten, Standpunkte das von der Kirche anerkannte, den Begriff des wahren Monotheismus eben so erfüllende, wie dem ursprünglichen Bedürfniss, dessen Befriedigung der Polytheismus suchte, entsprechende, schriftgemässe Dogma von der absol. Ewigk. der 3 göttl. Personen in Einem Wesen noch war, und nicht blos der Menge, auch vielen wissenschaftlich gebildeten Gliedern aller Stände; so anstössig musste doch auch den in christl. Bildung vorgeschrittenen der nun in seiner Schärfe und Bestimmtheit hervorgetretene Gegensatz eines gewordenen, *geschaffenen*, seinem Wesen nach von dem wahrhaftigen Gott verschiedenen, wandelbaren, selbst nach seiner Erkenntniss nicht ganz vollkommenen *Gottes* seyn, der nur durch die Gnade des Einen wahrhaftigen göttlicher Herrlichk. u. des Namens Gottes theilhaftig geworden sey, so dass bei ähnlicher Ansicht von dem Wesen des nur um eine Stufe noch niedriger gestellten h. Geistes mit dieser Missbildung des chr. Glaubens unverkennbar ein Rückschritt zum Heidenthum — Tritheismus in subordinatianischer Form — geschehen war [4]).

Die Theilnahme an der das Wesen des chr. Glaubens betreffenden, nur von weltlichem Standpunkt, anfangs auch, wie später wieder, von Constantin Gr. als geringfügig (*ἐλαχίστη ζήτησις*) betrachteten Frage war so allgemein wie aufregend.

---

4) Das kirchliche Urtheil, dass Arius, der seine Theorie im Interesse des wahren Monotheismus aufzustellen vermeinte, diesen in Wahrh. aufgehoben habe, sprachen im 8. Jahrh. Etherius u. Beatus de adopt. filii Dei adv. Elipandum l. I. p. 389. (Bibl. Lugd. T. XIII.) treffend aus: *Arius* — tres personas in divinitate suscipiens *tres* etiam *deos* credidit, quum contra *Sabellius* unum Deum suscipiens *unam* credidit esse *personam*. Inter quos sancta ecclesia rectum praedicationis suae tramitem indeclinabiliter tenens et unum Deum praedicans *tres personas* contra Sabellium asserit et tres personas asserens *unum Deum* contra Arium confitetur. vgl. p. 398, — Die geflissentliche Verwahrung gegen Tritheismus in vielen Arianischen Glaubensformeln (m. Bibl. S. 152 ff.) erscheint diesem Urtheil gegenüber eben so natürlich wie ungenügend.

Nur Wenige konnten sich mit der Theorie des Arius in ihrer consequ. Ausbilduug, besonders in der halbpoetischen, volksthüml. Thalia, mit der Vorstellung des Sohnes Gottes, als eines aus Nichts geschaffenen, dem Wesen des Vaters unähnlichen, Gottes (*κτίσμα θεοποιηθέν*) befreunden. Die zahlreichen Freunde der origenist. Theologie, denen, wie früher bei den Zeitgenossen des Dionysius Al., die log. Schärfe u. Consequenz der neuen Theorie anstössig war, obwohl auch sie in ihrem wesentlichen Gehalte Wahrheit erkannten, suchten ihr die anstössige Form zu nehmen, indem sie redlich bemüht waren, nam. die beiden *Eusebius*, B. von Nicom. († 341 als B. v. Constant.) und B. v. Cäsarea († 340), dem Sohne Gottes, dem die Kirche von Anfang an göttl. Verehrung erwiesen hatte, mit der göttl. Herrlichk. die Anbetungswürdigk. zu bewahren. Sie unterzeichneten darum das Symbol der ökumen. Synode zu *Nicäa* (325), welches dem allgemeinkirchl. Bewustseyn den entsprechendsten Ausdruck gab (s. m. Bibl. der Symbb. S. 105 ff), u. wie die Anerkennung der zeitlosen Erzeugung des Sohnes durch Verwerfung der widersprechenden arian. Formeln ihren Vorstellungen ganz entsprach, so liessen sie sich schliesslich auch das von der Synode sanctionirte, schon früher, wie nachgewiesen wurde, von erleuchteten Bischöfen und Schriftstellern im richtigen Sinne gebrauchte, Prädikat ὁμοούσιος gefallen, indem sie es, ähnlich wie früher der Alex. Dionysius, von dem ebenbildl. Wesen des Sohnes verstanden, durch welchen der Vater sich offenbart habe (= ὁμοιούσιος, ὅμοιος τῷ π. κατὰ πάντα)[5]). Doch mussten sie je länger je mehr erkennen, dass dies Prädikat kein adäquater Ausdruck für ihre Vorstellung von dem Wesen des S. Gottes sey, dessen *γέννησις*, wie geheimnissvoll und erhaben sie dieselbe auch bezeichnen mochten, doch kein Hervorgang aus der *οὐσία* des Vaters seyn sollte, sondern der Urakt des allmächtigen Willens Gottes, wodurch das erste Wesen ausser ihm hervorgebracht worden sey, der Schöpfer aller Dinge u. Zeiten. Daher traten sie bald offen gegen die Bekenner der Wesensgleichheit des Sohnes Gottes hervor. Sie wussten auch den Kaiser für sich zu gewinnen und gegen Athanasius, als den mächtigsten Vertreter des Nicänischen Dogma einzunehmen, besonders aber nach dem Tode Constantin Gr. (337.) machten sie, begünstigt von dem kaiserlichen Nachfolger im Orient, grosse Anstrengungen, die kirch-

---

5) So sagt *Euseb.* Caesar. in s. epist. encycl. (b. Socrat. H. E. I. 8, bei Mansi T. II. p. 917.), er habe nach vernommener richtiger Erklärung kein Bedenken gehabt, dieses Prädikat anzuerkennen: *ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινας, λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους κ. συγγραφέας ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ Πατρὸς κ. Υἱοῦ θεολογίας* (in Patris et Filii divinitate explicanda) *τῷ τοῦ ὁμοουσίου χρησαμένους ὀνόματι.* Vgl. a. Stellen b. Münsch. §. 72. Anm. 7.

liche Fessel wieder zu lösen. Ihr dogmatischer, angeblich auf die alte, vornicänische Tradition gegründeter, Lehrbegriff ist von den *Antiochenischen Synoden* (339—343. al. 341—345) in 5 Formeln dargelegt, von welchen für die Dogmengeschichte die ausführlichste (die s. g. *ἔκθεσις μακρόστιχος*) die grösste Bedeutung hat (s. m. Bibl. S. 148—157. vgl. S. 100 ff.). In diesen Unionsformeln, welche ihren Consensus mit den Bekennern des Nicän. Lehrbegr. im Wesentlichen darstellen sollten, findet sich weder eine ausdrückl. Anerkennung noch Verwerfung des *ὁμοούσιον*; es wird zwar der Arianismus verworfen, doch nur in der anstössigsten, von der Mehrzahl der Anhänger des Arius immer perhorrescirten, Form, und es blieben noch wesentl. Differenzpunkte stehen.

1) Die Hypostasirung des Sohnes wird zwar bezeichnet als *γέννησις ἐκ θεοῦ* od. *ἐκ τοῦ πατρός* und es werden diejenigen anathematisirt, welche lehren, dass der Sohn nicht sey *ἐκ τοῦ θεοῦ*, sond. *ἐξ οὐκ ὄντων ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως*, aber nirgends wird anerkannt, dass er *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* gezeugt (also *ὁμοούσιος*) sey, sond. *ὅμοιος τῷ π. κατὰ πάντα* (form. V—*μακρόστ.*—Nr. VI. S. 155), ja die Zeugung wird als Willensakt bezeichnet und die Annahme ausdrücklich verworfen, *ὅτι οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει ἐγέννησε τὸν υἱὸν ὁ πατήρ* (a. Schr. Nr. II. S. 152 f. u. Nr. VIII. S. 155.).

2) Es wird zwar die Bezeichnung des Sohnes als *κτίσμα* oder *ποίημα* vermieden, doch aber indirect die Arian. Vorstellung wieder zugelassen, indem nur die Lehrform zurückgewiesen wird, dass der Sohn sey *ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ἢ γέννημα ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, ἢ ποίημα ὡς ἓν τῶν ποιημάτων* (form. II. S. 104. vgl. form. V. Nr. VIII. S. 156.).

3) Es wird die Formel verworfen: *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*, aber in dem Sinne, dass sie ein *χρονικὸν διάστημα* zwischen Vater und Sohn bezeichnen und gleichbedeutend seyn soll mit: *ὅτι ἦν χρόνος ποτὲ ἢ αἰών, ὅτε μὴ ἦν* (form. V. Nr. II. u. III. S. 152 f. vgl. form. IV. S. 151.); vielmehr habe der Vater den Sohn, durch welchen die Zeiten (*χρόνοι καὶ αἰῶνες*) erst geworden sind, *ἀχρόνως* gezeugt (S. 153.).

Demgemäss wird 4) der Subordinatianismus ausdrücklich anerkannt, die göttliche Majestät und Herrschaft im absol. Sinne nur dem Vater zugeeignet, auch die Herrschaft über den Sohn, indem dieser dem Vater untergeordnet nach ihm über Alles herrscht, was durch ihn geworden ist, und die Gnade des h. Geistes nach dem väterlichen Willen den Heiligen reichlich verleiht (form. V. Nr. IX. S. 156 fg. vgl. form. II. S. 103.).

Die von den oriental. Bischöfen aufgestellten Bekenntnisse zu *Philippopolis* (347.) u. *Sirmium* (351.) sind wesentlich nur Wiederholungen der 4. u. 5. Antiochen. Formel. Die strengeren

Arianer, wie *Acacius* (340. Nachfolger des Euseb. zu Caesarea) und *Eudoxius* (B. zu Germanicia, seit 358 zu Antioch. und 360 zu Const.), konnten diese Eusebian. Deutung des Dogma mit ihrer wirklichen Meinung in Wahrheit nicht vereinigen, im Bewustseyn ihrer Schwäche aber und durch äussere Rücksichten bestimmt wagten sie sich mit ihrer wahren Meinung nicht hervor und nahmen an den Versuchen der Eusebianer, durch Formulirung eines Consensus das Homousion zu beseitigen und eine Union der getrennten Parteien zu begründen, Theil, bis nach dem Tode des Nicänisch gesinnten K. Constans im Abendl. (350.) u. dem Sturze des Usurpators Magnentius (353.) der zur Alleinherrschaft gelangte arianische K. Constantius die Verdammung des *Athanasius* auf den Synoden zu Arelate (353.) u. Mediolanum (355.) gewaltsam durchsetzte, indem auf seinen Befehl alle occidental. Bischöfe, welche das Urtheil nicht unterzeichneten, ihrer Aemter entsetzt und verbannt wurden. Die gerechte Geschichte kann leider nur eine sehr geringe Minorität von 5 Bischöfen rühmen, welche stark genug waren, Amt und Heimath ihrem Glauben zu opfern: *Hosius* v. Cordova, ein 100jähriger Greis, *Liberius* v. Rom, *Hilarius* v. Pictavium, *Eusebius* v. Vercellae und *Lucifer* v. Calaris. Und der Ruhm der beiden ersten wurde später wieder verdunkelt, da sie sich 357 bewegen liessen, eine das Homousion zwar umgehende, in Wahrheit aber verleugnende Formel (die 2. Sirmische) zu unterzeichnen. — Während jene 5 Bischöfe ins Elend wanderten, zog sich *Athanasius*, der politischen Gewalt weichend, von Alexandrien zu den Mönchen in der Nitrischen Wüste zurück.

Nach dem Sturze des mächtigsten gemeinsamen Feindes wagten es nun die consequenteren Arianer, ausser *Acacius* und *Eudoxius*, die jedoch nach Umständen die Sprache wechselten, vornämlich *Aëtius* (wegen seiner entschiedenen Verleugnung der Gottheit des Sohnes *ἄθεος* genannt — 1 Joh. 2, 23. —, s. 349 Diak. zu Antiochien, 356 in Alexandrien † c. 370.) und *Eunomius* (s. 356 sein Schüler und 360 B. v. Cyzicum † c. 392.) ihre Meinung offen auszusprechen mit einer Schärfe, deren selbst der Häresiarch nicht fähig gewesen war. Sie scheueten sich nicht zu erklären, dass zwischen dem Sohne Gottes, als einem Geschöpf, und dem ewigen Vater ein unendlicher Abstand, dass der Sohn, wenn auch über alle übrigen Geschöpfe erhaben und nach Gottes Willen Gott zu nennen, doch als Geschöpf seinem Wesen nach von Gott verschieden und ihm unähnlich sey (*ἀνόμοιος κατ᾽ οὐσίαν.*, *ἑτεροούσιος*, weil durch Gottes Willen *ἐξ οὐκ ὄντων* hervorgebracht).

Jetzt traten die Eusebianer gegen diese Arianische Fraction auf, welche nach ihrer Lehre Heterousianer, *Ἀνόμοιοι*, *Ἐξουκόντιοι*, nach ihren Hauptführern *Aëtianer* u. *Eunomianer* ge-

nannt wurden, und kämpften mit mehr und weniger Erfolg für die Anerkennung der *Wesensähnlichkeit* des Sohnes mit dem Vater, daher nun *῾Ομοιουσιάσται*, *῾Ημιάρειοι*, *Semiariani* genannt und von den consequenten *Arianern* unterschieden. Diese vermochten zwar auf keiner Synode die Anerkennung einer ihrer Meinung völlig entsprechenden Bestimmung durchzusetzen, auch nicht auf der 2. Syn. zu *Sirmium* (257.), wo sie die Oberhand hatten, doch gelang es den schlauen, am kaiserl. Hofe angesehenen, Bischöfen *Ursacius* v. Singidunum in Mösien und *Valens* v. Mursa in Pannonien, hier die angebliche Ursache des ganzen ärgerlichen Streits, das nichtbiblische Wort *οὐσία* aus den Bestimmungen dieses Dogma zu entfernen, mit dem ausdrücklichen Verbot des fernern Gebrauchs der Worte *Homousion* sowohl wie *Homöusion* in Lehre und Predigt. Die Semiarianer, an ihrer Spitze jetzt *Basilius* v. Ancyra und *Georgius* v. Laodicea, verwarfen zwar auf einer Gegensynode zu *Ancyra* (358.) die anstössigen Beschlüsse jener Synode und bekannten sich von Neuem zu dem Antiochenischen Glauben, ja auf der 3. Syn. zu *Sirmium* (358.) fanden sich sogar Ursacius und Valens mit ihrem Anhange genöthigt, die Ancyranischen Anathematismen gegen die Bestimmungen der 2. Sirm. Synode zu unterzeichnen, doch aber kam es auch hier nur zur Anerkennung einer unbestimmten *Aehnlichkeit* des Sohnes mit dem Vater und es wurde die Beseitigung des W. *οὐσία*, weil es in den h. Schriften von dem Wesen des Vaters und Sohnes nirgends gebraucht werde, von Neuem ausdrücklich genehmigt: *ὅμοιον δὲ λέγομεν τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατὰ πάντα.* Dasselbe geschah im folgenden Jahre (359.) durch den Einfluss jener gewandten Bischöfe Ursacius und Valens zu *Nice* in Thracien, zu *Ariminum* in Italien (wo sogar die Abendländer sich verleiten liessen, die zu Nice vereinbarte Formel anzunehmen) und zu *Seleucia* in Isaurien (wo die Morgenländer eine wesentlich gleiche Formel unterzeichneten). Schliesslich wurde dieser indifferente, in Wahrheit aber doch ein Geschöpf, wenn auch das erhabenste, vergötternde Lehrbegriff auch auf einer Syn. zu *Constantinopel* 360. unter persönlicher Theilnahme des K. Constantius anerkannt (die Formeln in m. Bibl. S. 165—174.), und Allen, welche sich weigerten, durch Zustimmung das vermeinte Friedenswerk zu fördern, drohete der kaiserliche Zorn, wie 5 Jahre vorher. — So hatte die ganze *sichtbare* Kirche das ökumenische Bek. v. J. 325. verleugnet, nicht aber die wahre, damals unsichtbare Kirche.

Die Freiheit, welche der Apostat *Julian* (361—63) allen chr. Lehrern gewährte, einander gefahrlos zu bekämpfen, und welche *Athanasius*, nach Alexandrien (362.) zurückgekehrt, weise benutzte, um auf einer Synode daselbst (362.) die treuen Bekenner der Wahrheit und ihre stillen Freunde, welche nur unter dem po-

litischen Druck und den Versuchungen der Zeit geschwiegen oder verleugnet hatten, wieder zu sammeln; der Druck, den die Eusebianer gleicherweise wie die Bekenner des nicänischen Dogma unter der Reg. des fanatisch arian. K. *Valens* im Orient (364—378) zu erdulden hatten; die innere Haltlosigkeit des Arianismus, welche durch die Unionsversuche recht offenbar geworden war, und der gewaltige Kampf erleuchteter Theologen im Dienste der Wahrheit führten zum Siege der schriftgemässen Lehre, wie sie zu Nicäa bekannt worden war. Diese Theologen waren ausser *Athanasius* († 373.) die 3 Cappadocier ***Basilius*** M., Bisch. von Neocäsarea († 379.), s. Bruder *Gregor*, B. v. Nyssa († gegen Ende des Jahrh.) u. *Gregor* v. Nazianzus, ὁ θεολόγος († 390.), *Didymus*, Katechet in Alexandrien († c. 395.) und von den Abendländern *Hilarius*, B. v. Pictavium († 368.) und *Ambrosius*, B. v. Mediolanum (374—97.).

Die 2. *ökumenische*, von Theodosius I. (379—95.) berufene, *Synode* zu Constantinopel (381.) wiederholte das Nicänische Glaubensbekenntniss und vollendete es durch einige nähere Bestimmungen, betreffend namentlich die *absolute Ewigkeit des Sohnes Gottes* und die *Unvergänglichkeit seines Reiches*, so wie die *gleiche Herrlichkeit* und Wesenheit des *h. Geistes*, der *vom Vater ausgeht*, wie der Sohn aus ihm gezeugt ist (m. Bibl. S. 111 fg. vgl. 105 fg.). Diese Vervollständigung des Symbols war veranlasst worden durch das Hervortreten neuer *Monarchianer* und *Ditheiten*.

b) *Monarchianer* waren *Marcellus* B. v. Ancyra, einer der eifrigsten Gegner des Arius zu Nicäa, und *Photinus*, einer s. Schüler, B. zu Sirmium. Jener verirrte sich im Kampfe für das Ὁμοούσιον zum Sabellianismus und wurde von den Orientalen verurtheilt zu Constantinopel (336.), zu Antiochien (343 al. 45.) und Sirmium (351.), dagegen von den Occidentalen für rechtgläubig erklärt, nam. zu Sardica (347.) unter dem Vorsitz des Röm. B. Julius. — Photinus dagegen, welcher in weiterer Entwickelung seiner Ideen im Wesentlichen die Theorie des Paulus v. Samos. erneuerte, wurde nicht nur von den Orientalen mit Marcellus zu Antiochien und Sirmium, sondern auch von den Occidentalen zu Mediolanum (346.) verurtheilt. — Wie nach ihrer Meinung die Sohnschaft des Logos erst mit der Menschwerdung ihren Anfang genommen hat, so wird diese persönliche Existenz des Sohnes Gottes auch mit der Vollendung seines Werkes und dem Gericht ihr Ende haben und gleicherweise auch sein Reich (vgl. Form. μακρόστ. S. 154 f. in m. Bibl.). Daher jene Zusätze im constantinopolitan. Symbol: γεννηθ. πρὸ πάντων τῶν αἰώνων und οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Auch die *Priscillianisten,* deren Haupt, Begründer eines neuen gnostisch-manich. Systems, gleichzeitig (379) in Spanien auftrat (von d. Syn. zu Caesaraugusta 380. verurtheilt und 385. zu Treviri hingerichtet) werden ausser vielen anderen theoret. u. prakt. Verirrungen des *Sabellianismus* beschuldigt; vgl. vornäml. *Lübkert,* de haeresi Priscillianistarum (Havniae 1840. 8.) §. 12. — Schon Marcion verband bekanntlich monarch. Vorstellungen mit seinem System.

c) *Ditheiten* waren mehrere Semiarianer, die s. g. *Pneumatomachen,* Wie früher schon von Mehrern (s. oben geg. Ende der 1. Periode Anm. 1) entweder die göttl. Persönlichk. oder die Majestät des h. Geistes nicht anerkannt und dieser an die Spitze der dienenden Geister (Engel) gestellt worden war, so verleugnete in dieser Periode *Macedonius* (Patr. v. Const., als Semiarianer von der damals mächtigen arian. Hofparthei 360. abgesetzt) die Gottheit des h. Geistes entschieden, indem er ihn nicht blos als *κτίσμα* des Sohnes, sondern auch als *διάκονος καὶ ὑπηρέτης τοῦ θεοῦ* bezeichnete, daher die Kirche in ihren grossen Vertretern, Athanasius und seinen Mitstreitern, ihn und seine Anhänger als *Streiter wider den h. Geist, πνευματομάχοι,* verwarf und die Wesensgleichheit des h. G. mit Vater und Sohn anerkannte (Syn. z. Alex. unter dem Vorsitz des Athanasius 362. u. a. a. zu Rom unter Damasus 375.). Da nun andererseits die neuen Monarchianer wie die älteren den h. Geist blos für eine g. Kraft od. Eigenschaft erklärt hatten, so fand sich die ökumen. Syn. zu Const. bewogen, das einfache nicän. Bek. des Glaubens an den h. Geist durch ausdrückliche Anerk. seiner göttl. Persönlichk., Wirks. und gleichen Herrlichkeit mit V. u. S. zu vervollständigen (m. Bibl. S. 111 fg. und Münsch. §. 74 fg.).

Die dem Zeitbedürfniss ganz angemessene Bestimmung hinsichtlich des Verhältn. des h. Geistes zum Vater, von dem er gleicherweise ausgeht, wie der Sohn aus seinem Wesen erzeugt ist, wurde in ihrer weiteren, durch die Fragen der forschenden Vernunft veranlassten, Entwickelung Gegenstand langwieriger Streitigkeiten, welche zuletzt (Mitte des 11. Jahrh.) die Spaltung der allg. K. in die Griechische und Römische zur Folge hatten.

Auch auf ökumen. Standpunkt erscheint, abgesehen von dem Arianismus, dem die constantinopol. Bestimmung entgegengesetzt ist, eine Verschiedenheit der Ausdrucksweise wie der Vorstellung zulässig. Wird der Vater als *μία ἀρχὴ* gedacht, aus welchem Sohn und h. Geist ihr Wesen u. Seyn von Ewigk. zu Ewigk. haben, so ist zu sagen, wie die Väter zu Constantinopel gegen die Arianer erklärten, dass *der h. Geist aus dem Vater* eben so *ausgehe,* wie der Sohn aus ihm vor allen Ewigkeiten gezeugt wurde, nicht ein Geschöpf des Sohnes sey, wie dieser nicht des Vaters.

Wird dagegen erwogen, dass der Sohn als vollkommener Abglanz des Vaters Alles hat, was der Vater, also dass der Vater in ihm ist wie Er im Vater und eine Wesenstrennung undenkbar ist, so ist auch eben so richtig zu sagen, dass der h. Geist vom Sohne ausgehe (Joh. 20, 22.) wie vom Vater (15, 26.), wie er denn auch bald *πν. θεοῦ* bald *π. χριστοῦ* genannt wird (Röm. 8, 9 f. 1 Cor. 2, 10 ff. u. ö.), u. wer es leugnet, hebt den Begriff absoluter Gleichheit des Wesens der 3 göttl. Personen auf u. setzt durch die Behauptung, dass der h. Geist *nur* vom Vater und nicht auch vom Sohne ausgehe, eine Scheidung in das Wesen Gottes, welche eben so mit der Idee absoluter Geistigkeit unvereinbar ist wie mit den Erklärungen des Herrn über die Einheit seines Wesens und Wirkens mit dem des Vaters (Joh. 16, 13 ff. vgl. 10, 30. u. 17, 10.). Für den also, welcher des ökumenisch anerkannten trinitarischen Verhältnisses des Sohnes und h. Geistes zum Vater sich deutlich bewusst ist, wird unter den möglichen Vorstellungen und Ausdrucksweisen als die adäquateste erscheinen, dass der h. Geist ausgehe *von dem Vater und Sohn*, obwohl er auch die Sätze nicht unangemessen finden wird, dass er ausgehe *vom Vater durch den Sohn*, oder *aus dem Vater gesandt vom Sohn*. Und diese Verschiedenheit der Vorstellung und Ausdrucksweise finden wir von Anfang an, vor und nach der ökumenischen Definition des Dogma zu Constantinopel, und sie würde ohne Schaden für die Kirche, ja wohl zu ihrem Heil haben fortbestehen können, wenn man die weitere Erörterung des Geheimnisses, über welches der biblische Kanon keine abschliessende Bestimmung enthält, den theologischen Schulen überlassen hätte, wie es die apostolisch-katholische Kirche that, ehe sie sich in die Römische und Griechische zerspaltete. — Dogmenhistorische, der Sichtung wie der Vervollst. sehr bedürftige, Sammlungen u. Vorarbeiten finden wir ausser den bekannten Schriften v. *J. Js. Voss* de trib. symbolis (1642.) diss. II. §. 16., *J. G. Walch*, *J. Matth. Pfaff*, *Theoph. Procopowitz*, *Ziegler* in s. theol. Abhandlungen Th. I., *Elmenhorst* in notis ad Gennadii Massil. lib. de dogmatibus eccl. (1614.) p. 99 sq., *G. Calixt.* disputatt. de praecip. rel. chr. capp. (ed. Fr. Ulr. Calixt. Helmst. 1658. 4.) disp. II. p. 35., *Münscher v. Cölln* Lehrb. §. 67. u. 128. vorzüglich bei *Baur*, die chr. Lehre v. d. Dreieinigk. Th. 2. S. 159 ff. u. *Neander* K. G. 4. Bd. (2. Ausg.) S. 790 ff. (alte Zeit) und 8. Th. (mittlere Zeit) S. 402 ff.

Im *Orient*, wo man vornämlich mit den Arianern, insbesondere den Pneumatomachen, zu kämpfen hatte, welche den h. Geist als Geschöpf des Sohnes, diesen also als Princip des persönl. Daseyns des h. Geistes betrachteten, war man fortwährend geneigt, den (unmittelbaren) Ausgang des h. G. aus dem Vater zu beken-

nen, um ihm die Gleichheit der Majestät wie des Wesens mit dem Sohne zu vindiciren. Doch leiteten auch mehrere Lehrer der orientalischen Kirche das Seyn oder den Ausgang des h. G. aus Vater und Sohn ab, nicht blos *Marcellus* v. Ancyra, einer der entschiedensten Gegner des Arianismus, der freilich des Sabellianismus mehr als verdächtig wurde (vgl. Euseb. de eccl. theol. III. 4.), sondern auch der ganz unverdächtige *Epiphanius*, Ancor. §. 9.: *ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα* (hier ohne den Ausdruck *ἐκπορεύεσθαι*) vgl. haeres. 74. §. 7. *ἐκπορ. ἐξ ἀμφοτέρων* u. haer. 61., wo er die Ausdrücke *ἐκπορ. ἐκ τοῦ πατρός* und *ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνειν* gleichbedeutend nimmt. Auf verwandte Lehrformen bei *Basilius* M., *Chrysostomus* und *Gregor.* Nyss. haben schon Calixtus u. a. aufmerksam gemacht. Ueber die Beziehung des h. Geistes zum Vater *und* Sohn brach auch 50 Jahre nach jener dogmat. Definition zu Constantinopel der erste Streit in der oriental. Kirche selbst aus.

Als *Cyrillus* v. Alexandrien in leidenschaftlichem Kampfe gegen Nestorius den h. Geist in ein so inniges Verhältniss zu dem Sohne setzte, dass er ihn (anathem. 9.) als Christo eigen (*ἴδιον χριστοῦ*) bezeichnete, durch den der Herr seine Wunder gethan habe (vgl. *Münscher* a. Schr. §. 81. Anm. 10. und mit den Anathematismen d. Cyr. ep. 10. u. Thesaur. l. XII. c. 2.), so folgerte daraus *Theodoret.* in s. Widerlegung der 12 Anathematismen, Cyrillus behaupte, der h. Geist habe durch den Sohn sein Daseyn, u. verwarf diese Behauptung als eine blaspheme (Theodoret. Opp. ed. Schulz T. V. p. 44.), wie denn dieselbe auch *Theodor v. Mopsv.* in s. Glaubensbekenntniss verworfen hat (*διὰ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφέναι* — s. m. Bibl. S. 204.). — Die abendländische Lehrform findet sich zwar nicht in wörtlicher Fassung, wohl aber nach ihrem wesentlichen Gehalt auch bei *Athanasius* in s. epist. an den B. v. Thmuis Serapion (s. *Neander* a. Schr. S. 794.).

In der *Lateinischen* Kirche kam es bald auch in weiteren Kreisen zu dem adäquateren Ausdruck, dass der h. Geist *von Vater und Sohn* ausgehe. Und zwar finden wir diesen Ausdruck nicht erst, wie man bis in neuere Zeiten gemeint hat, bei Augustinus, sondern schon bei seinem geistlichen Vater Ambrosius. Ja schon bei *Tertullianus* finden wir, wenn auch in üppigen Formen, neben der Griechischen Vorstellungsweise auch die Abendländische bereits vorgebildet in seiner Schrift gegen den Monarchianer Praxeas, wo er die Dreiheit der Personen in dem Einen göttlichen Wesen behauptet; wenn er c. 4. von der dritten Entwickelungsstufe (tertius gradus = Sp. S.) sagt: *Spiritum* non aliunde puto quam *a Patre per Filium,* erklärt er c. 8., um die Ungetrenntheit der 3 Personen in der Einen Gottheit zu zeigen: Nam et radix et frutex duae res sunt, sed conjunctae — et sol

et radius duae formae sunt, sed cohaerentes. Omne, quod *prodit* ex aliquo, secundum sit ejus necesse est, de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt, et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est *Spiritus a Deo et Filio,* sicut tertius a radice fructus ex frutice — et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita *trinitas,* per consertos et connexos gradus a Patre decurrens, et monarchiae nihil obstrepit et *οἰκονομίας* statum protegit (cf. c. 2.). — Den von der Abendländ. Kirche später sanctionirten Ausdruck *proced. a Patre et Filio* od. *ab utroque* gebraucht öfters schon *Ambrosius* (vgl. m. Bibl. der Symbol. S. 16.) und eben so neben anderen Formen noch vor ihm auch *Damasus* (vgl. a. Schr. S. 188. vgl. 190 u. 186.). Das Symbol der 1. *Toletan. Synode* v. J. 400, welches in vielen Handschrr. auch dieselbe Lehrform hat (*a Patre Filioque*), ist jedoch wahrscheinlich an dieser Stelle interpolirt, da der Satz in mehreren Handschriften fehlt (a. Schr. S. 131 fg.). Doch war es allerdings der grosse Einfluss, welchen *Augustinus* auf die ganze Latein. Kirche ausübte, der dieser vollendeten, in Wahrheit erst jede Arianische Vorstellung einer Ungleichheit der 3 göttlichen Personen ausschliessenden, Bestimmung des Dogma die weiteste Aufnahme bereitete (de traditione symboli serm. I. in der Benedict. Ausg, serm. CCXII. u. a. Stellen b. *Neander* S. 796 f. und *Baur* II. S. 166 fg.). Doch wechseln bei ihm wie bei Damasus u. A. die Formeln *Sp. Patris et Filii* mit der fraglichen; vgl. Serm. CCXIV. (hier auch *de Patre procedens*). Nach ihm finden wir die Formel proc. a *P. Filioque* od. ab *utroque* namentlich bei *Leo* M. epist. XV. und bei *Gennadius* († n. 495.) de dogmm. eccl. c. I. Doch mochte die Formel wohl auch im Abendlande ihre Gegner haben. Denn als im 6. Jahrh. der Westgoth. König Reccared vom Arianismus zur kathol. K. übertrat, begnügte man sich auf der dritten Synode zu Toledo (589.) nicht, einfach den Ausgang des h. Geistes von Vater und Sohn zu bekennen, sondern fügte das Anathem gegen den hinzu, qui non crediderit, *a Patre Filioque procedere Spiritum S.* eumque non dixerit coaeternum esse Patri et Filio et coaequalem.“ Seit dieser Zeit verbreitete sich im Abendlande, zunächst in der Spanisch-fränkischen Kirche, das Nicäno-constantinopolitanische Symbol mit diesem Zusatze, welchen auch das im 6. Jahrh. wahrscheinlich in Nord-Afrika entstandene s. g. *Athanasianische Symbol* enthält (Vgl. m. Bibl. S. 124. und *Pseudo-Augustinus* de symbolo Serm. I. — Opp. Augustini edit. Benedict. Basani 1802. Tom. VIII. p. 1623 und Tom. XVI. Serm. CCXXXIII. CCXXXV. und CCXLIV.). Als diesen Zusatz auch das von dem Papst *Martin* (648.) im Kampfe gegen den Monotheletismus erlassene Synodalschreiben enthielt und derselbe dadurch zur Kennt-

niss der Griechen gelangte, nahmen die Freunde des Monotheletismus in Konstantinopel daran Anstoss und der Mitkämpfer des Martinus, der Abt *Maximus* (Confessor) wurde selbst dadurch zur Untersuchung der Bedeutung des Filioque veranlasst. In einem Schreiben an den Presbyter Marinus in Cypern erklärt derselbe, dass die Römer durch Zeugnisse lateinischer und griechischer Väter ihn überzeugt hätten, dass sie durch diesen Zusatz den Sohn nicht zum Princip des h. Geistes machen, sondern damit nur sagen wollten, dass der h. Geist aus dem Vater, welcher das Eine Princip des Sohnes und Geistes sey, durch den Sohn hervorgehe und Eines Wesens mit ihm sey (vgl. *Baur* S. 168.). — Doch blieb seitdem dieser Zusatz ein Gegenstand argwöhnischer Aufmerksamk. für die Griechen und er wurde vom folgenden Jahrhundert an auch einer der Streitpunkte, welche zur endlichen Spaltung der katholischen Kirche in die Römische und Griechische führten. *Johannes Damasc.* († 760.) findet (Expos. f. orth. I, 7. u. 11 sq.) den Zusatz unzulässig, legt aber das Dogma eben so aus, wie Maximus Conf. in seinem Briefe an Marinus (c. 12: *υἱοῦ δὲ πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον*). Gegen Ende des 8. Jahrh. war das Bekenntniss mit jenem Zusatze in der Abendländ. Kirche schon sehr allgemein, wie die *libri Carolini* (im J. 790.) bezeugen (III, 3.): ex Patre et Filio — omnis universaliter confitetur et credit ecclesia eum procedere, indem sie zugleich ausdrücklich die auch von dem Constant. Patr. Tarasius adoptirte Lehrform: proced. a Patre per Filium verwerfen (vgl. Münscher-Cölln §. 128. Anm. 2.). Aber auch im Abendlande waren immer noch nicht Wenige bedenklich, ob die an sich richtige Bestimmung einem ökum. Symbol ohne ökum. Zustimmung beigefügt werden dürfe. Schon auf der von Pipin aus Veranlassung des Bilderstreits 767. berufenen *Synode zu Gentiliacum* (Gentilly) wurde diese Frage wahrscheinlich auch behandelt (Münscher-Cölln a. St. Anm. 1. vgl. dagegen Baur S. 169.), vornämlich aber geschah diess unter Carl Gr. zu Friaul (*Forum Julii*) 791. Hier wurden die Urheber des Zusatzes („Sancti Patres") von dem Patr. *Paulinus* v. Aquileja gegen den Vorwurf einer verfälschenden Neuerung vertheidigt, da er nur eine genauere Bestimmung und sinngemässe Vervollständigung des Constantinop. Symbols sey, wie dieses schon das Nicänische gegen neue Häresieen vervollständigt habe (Baur a. St.). Auch *Alcuin* vertheidigte diese Lehrbestimmung in einer besondern Schrift de processione Sp. Sti ad Carolum M. durch Zeugnisse der h. Schr. und der Väter und die Spanier *Etherius* et *Beatus* adv. Elipandum (Bibl. PP. Lugd. T. XIII. p. 395. E. cll. 398. C.) argumentiren gegen den Adoptianismus auf Grund dieses Lehrtropus: quia — — *Spiritus S. ab utroque procedit,* ideo in ipso (Christo) habitat

omnis plenitudo divinitatis corporaliter, id est solide et veraciter — und in der Hofkapelle Karls Gr. wurde das Symbol schon mit dem Zusatze abgesungen. In jener Zeit brach hierüber ein *Streit zwischen den Griechen und Lateinern* zunächst in *Jerusalem* aus, wo ein Griech. Mönch *Johannes* die Lateiner wegen dieses Zusatzes der Ketzerei beschuldigte, diese aber, Fränkische Mönche, sich sowohl auf die „fides S. Athanasii," d. i. das Symbolum Quicunque, als auf die Liturgie in der Hofkapelle Karls beriefen. Jetzt ergab sich aber, dass nicht nur die liturgische Sitte des Absingens des Symbols, sondern auch der Zusatz selbst der Römischen Diöces noch fremd war, obwohl der damalige Papst *Leo* III., an den jene Mönche sich gewandt hatten, die Lehrform selbst in einem an die orientalischen Kirchen gesandten Bekenntniss als richtig (Sp. S. a Patre et Filio aequaliter proced.) anerkannte. *Karl Gr.* nämlich fand sich durch diese Vorgänge bewogen, zur Erörterung der Frage im J. 809. eine grosse Synode nach *Aachen* (Aquis Granum) zu berufen. Papst *Leo* aber, welchen der Kaiser durch eine Gesandtschaft von zwei Bischöfen und einem Abte (Smaragd, der einen protokollarischen Bericht darüber erstattet hat) um Genehmigung der Beschlüsse hinsichtlich des symbolischen Zusatzes und des liturg. Gebrauchs anging, missbilligte zwar nicht das Absingen des Symbols an sich und erkannte auch die Richtigkeit der durch den Zusatz ausgedrückten, seinem eigenen Bekenntniss entsprechenden, Lehre an, die Aufnahme desselben aber in das zu Constantinopel nicht ohne Leitung des heil. Geistes ohne ihn abgefasste Symbol mochte er nicht gut heissen, zumal die fragliche Lehrbestimmung, nicht allen fasslich, kein zur Seligkeit nothwendiger Glaubensartikel sey. (Neander S. 405 f. vgl. Baur 171.). Doch vertheidigte auf Veranlassung Karls der Bischof *Theodulph* von Orleans den Zusatz in einer besonderen Schrift: de Spiritu S. liber (Opp. ed. Sirmons. T. II. p. 695 sqq.). Ungeachtet jener Entscheidung des Röm. Bischofs und der Differenz des Römisch-kirchlichen Sprengels verbreitete sich seitdem das Symbol mit dem Zusatze im Abendlande immer weiter und nur *Jo. Scotus Erigena* stellte um die Mitte des 9. Jahrh. eine ähnliche vermittelnde Theorie auf, wie Jo. Damascenus ein Jahrh. früher (Neander S. 406 fg.). Zu derselben Zeit aber, als dieser gräcisirende Theolog schrieb, wurde die Aufnahme des Filioque in das Nicänisch-constant. Symbol seitens der Abendländer als allgemein betrachtet, so dass der Patriarch *Photius* im J. 867 in der bekannten ep. encyclica an die orientalischen Bischöfe jene ausser mehreren, namentlich den Cölibat und das Fasten betreffenden, Irrthümern der Neuerung durch Verfälschung des ökum. Symbols beschuldigen konnte (*καὶ τὸ ἱερὸν καὶ ἅγιον σύμβολον* — — *κιβδηλεύειν ἐπεχείρησαν* — *τὸ* ***Πνεῦμα*** *τὸ ἅγιον οὐκ ἐκ*

τοῦ Πατρὸς μόνον, ἀλλά γε καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι καινολογήσαντες). Und der damalige Röm. B. *Nicolaus* I. wies den Vorwurf, als die Römische Diöces nicht treffend, nicht zurück, wie es Leo III. hätte thun können, sondern forderte die Bischöfe der Landeskirche, in welcher der Zusatz seit einem Jahrhundert als sinngemässe Vervollständigung des Bekenntnisses vertheidigt worden war, in einer ep. *ad Hincmarum et caeteros Epp. in regno Caroli* (calvi) *constitutos* zur Vertheidigung der Kirche auf. Dieser Aufforderung entsprach schon 868 im Auftrage der Fränkischen Bischöfe *Aeneas* B. v. Paris (liber adv. decem objectiones Graecorum) und ausser ihm der gelehrte Mönch zu Corbei *Ratramnus* (cont. Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium libri IV. — Münscher §. 128. Anm. 4. und 5. und Neander S. 422 f.).

Dieser Kampf der Lateiner gegen die Griechen führte eines Theils zu immer allgemeinerer Anerkennung jener Lehrbestimmung im Abendlande, so dass der Differenz des Römischen Symbols nicht weiter gedacht wird, andern Theils wurde der Widerspruch der Griechen um so entschiedener und leidenschaftlicher; die s. g. ökumenische *Synode zu Constantinopel* 879 unter Photius erkannte in der 6. Sitzung das ursprüngl. Nicäno-constantinop. Symbol an mit ausdrücklicher Verwerfung jeder Veränderung desselben durch Hinwegnahme oder Zuthat (Neand. S. 437.). Als im 11. Jahrh. der Patr. *Michael Caerularius* (1053.) die Vorwürfe gegen die Latein. Kirche erneuerte und zudem sie wegen des (allerdings erst im 9. Jahrh. aufgekommenen) Gebrauchs des ungesäuerten Brodes im h. Abendmahl sogar des Judaismus beschuldigte, vollendete sich der Gegensatz durch gegenseitige Anathematismen im J. 1054. (Neand. S. 440 ff. und Münscher a. St. Anm. 6. und 7.).

Der weitere Verlauf der Geschichte des Streits bietet keine neuen dogmat. Ergebnisse. *Theophylakt*, Erzb. von Achrida in Bulgarien (1078—1107.), war geneigt anzunehmen, dass die Lateiner die wahre Lehre nur nicht adäquat ausdrückten, indem sie die Ursachlichkeit der *Mittheilung* des h. Geistes (auch durch den Sohn) und die Ursachlichk. des *Seyns* (nur vom Vater) verwechselten (Neand. S. 448.), doch verwarf einer der bedeutendsten Apologeten der Lat. K. *Anselm* († 1109.) gleichzeitig (de processione Sp. Sti cont. Graecos c. 16.) auch die vermittelnde Lehrform des Joh. von Damask., welche damals einige Griechen wieder geltend machen wollten (Münsch. a. St. A. 8.). Er verfasste diese Schrift im Auftrage einer unter *Urban* II. zu Bari in Apulien 1098 gehaltenen Synode, wo er, damals aus England verbannt, als Vertheidiger der latein. Kirchenlehre aufgetreten und das Anathem üb. die griechische Lehre erneuert worden war (vgl. Neand. 5. Bd. S.

614. u. 721.). — Die Unionsversuche vom 12. Jahrh. an führten bekanntlich nur Individuen oder einzelne Theile der Griechischen zur Verbindung mit der Lat. Kirche, nicht zur Aufhebung des Schisma (Gieseler K. G. II. 2. §. 93. 4. §. 127. u. §. 156.). Unter dem Einfluss des Kais. *Michael* Palaeol. u. des gelehrten Archivar, nachmal. Patr. *Jo. Beccus* mussten sich die Griechen zu *Lyon* 1274. zu dem abendl. *Dogma* bekennen, während ihnen die unveränderte Beibehaltung des *Symbols* gestattet wurde und durch eine erläuternde Fassung der Unionsformel eine falsche Deutung der altkirchlichen, gemeinsam immer bekannten, Lehre von der Trinität verhütet werden sollte; die Formel lautet: *Quod Spiritus S. aeternaliter ex Patre et Filio*, non tanquam ex duobus principiis, sed *tanq. ex uno principio*, non duabus spirationibus, sed *unica spiratione procedit.* Eine Synode zu *Constant.* 1285. unter *Andronicus* II. wiederrief aber diese Schein-Union, welche Ursache neuer Streitigkeiten wurde (*πεπλασμένη οἰκονομία καὶ πολεμία εἰρήνη* — vgl. die polem. Literatur b. Münscher a. St. Anm. 9.). Die latinisirende Parthei in der Griech. K. schloss sich mit Beccus meist an die vermittelnde Theorie des Joh. v. Damascus an, der aber doch im Abendlande nicht als Auctorität galt.

Während der durch polit. Rücksichten veranlassten Unions-Verhandlungen der Kaiser Andronicus III. Palaeologus (1328—41) mit Johannes XXII, namentlich 1339. durch den Abt *Barlaam*, und Joh. V. Palaeol. (1341—91) mit Innocentius VI u. a. wurde die Union von bedeutenden griechischen Gelehrten gegen wenige Vertreter durch Begründung der dogmat. Differenzpunkte bekämpft und an die Gegner schloss sich auch der Kaiser Manuel II. an, welcher seinem Vater 1391 folgte (Literatur bei Münscher u. Gieseler a. Schrr.). Endlich kam es unter *Joh. VII. Palaeol.* am 6. Juli 1439 auf der *Synode zu Florenz* zur Unterzeichnung einer Vereinigungsformel (definitio), welche *Bessarion*, Erzb. v. Nicäa, unter Widerspruch vornämlich des Marc. Eugenicus, Erzb. v. Ephesus, vorgeschlagen und der Papst *Eugenius IV.* genehmigt hatte, durch welche die Lugdunensische Formel v. J. 1274 anerkannt und nur dem streitigen *ἐκπορεύεσθαι* das leider noch weniger entsprechende *εἶναι* substituirt wurde (Spiritus S. ex Patre et Filio aeternaliter *est* et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et *ex utroque* aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione *procedit*). In den erläuternden und begründenden Zusätzen wurde auch die in der Lehrformel des Joh. v. Damascus enthaltene Wahrheit, so wie der Zusatz *Filioque* als eine zulässige, sinngemässe und von dem Zeitbedürfniss gebotene Declaration (explicatio — veritatis declarandae gratia et imminente tunc necessitate licite ac rationabiliter symbolo apposita) anerkannt

und *in das Symbol aufgenommen.* Die übrigen Bestimmungen des Decretum unionis betrafen die anderen Differenzpunkte.

Dass diese Unionsformel nicht der Ausdruck der in der morgenländischen Kirche herrschenden Meinung war, offenbarte sich sofort. Die 3 Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem belegten auf einer *Synode zu Jerusalem* im J. 1443 das Florentinische Concil mit dem Anathem, bedroheten den Kaiser und excommunicirten den Patr. v. Constantinopel *Metrophanes* Cycizenus, welcher an den Beschlüssen desselben festhielt; eine *Synode zu Constantinopel* im J. 1450 bestätigte die Jerusalemischen Beschlüsse, und das Schisma besteht bis auf diesen Tag. (Literatur und urkundliche Mittheilungen b. Gieseler §. 156. und Münscher Anm. 10. u. 11. und in Bezug auf die spätere Zeit *Neudecker,* Lehrb. d. chr. D. Gesch. (Cassel 1838.) §. 25. Anm. 3.)

d) *Tritheiten.* — Der Vorwurf der Dreigötterei ist früh schon in sehr verschiedenem Sinne gegen die *Lehrer der allgem. Kirche* wie gegen *Häretiker* erhoben worden.

α) Jene wurden schon im 3. Jahrh. von Monarchianern und Subordinatianern des Tritheismus beschuldigt, weil sie ihre Lehre, dass das göttl. Wesen den 3 Personen gleicher Weise gemein sey, mit dem Glauben an die Einheit Gottes nicht zu vereinigen wussten. Die Beschuldigung wurde aber schon von *Dionysius Rom.* mit Entschiedenheit zurückgewiesen, wie oben bemerkt worden ist, und eben so später von *Basilius M.* (de Sp. S. c. 17. vgl. ep. 8.), *Augustinus* (de civit. Dei XI, 24. vgl. de tradit. symb. Serm. I. u. ö.) und *Theodor. Mops.* (in s. symbol. vgl. m. Bibl. S. 204.).

β) die *Arianer,* welche in dem Sohne und heil. Geiste göttlich zu verehrende Geschöpfe erkannten, wurden der Dreigötterei im Sinne des Heidenthums von den Lehrern der allg. Kirche wie von den Monarchianern mit Recht angeklagt, so oft sie auch in ihren Symbolen diesen Vorwurf zurückwiesen (m. Bibl. S. 152. 153. 159. 164 ff.).

γ) Vorzugsweise aber wurden *Tritheiten* einige Theologen seit des 6. Jahrh. genannt, welche *ὑπόστασις* für gleichbedeutend hielten mit *οὐσία* od. *φύσις,* die 3 göttl. Personen also als 3 besondere Substanzen sich dachten (*τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος*) und folglich die Einheit des g. Wesens als Gattungsbegriff fassten (wie das menschl. Wesen oder die Menschheit im Verhältniss zu den menschl. Individuen), so dass die Einheit Gottes zur Dreiheit der g. Personen sich verhielte, wie das Abstrakte zum Concreten oder das Allgemeine zum Besondern (*Einheit der Art,* nicht Einheit des Wesens, wie die späteren Theologen sagt-

en: *unitas specifica*, nicht unitas numerica). So die Monophysiten *Johannes Ascusnages*, Syrer von Geburt, Lehrer der Philos. zu Constantinopel unter Justinian (Assem. Bibl. Orient. T. II. p. 327 sqq.) und *Joh. Philoponus*, Grammatiker und Lehrer der Philos. in Alexandrien (Auszüge aus seiner Schr. διαιτητής, arbiter, bei Joh. Damasc. de haeresib. c. 83.). Auch *Stephanus Gobarus* wird den Anhängern des Philoponus zugezählt. Die Lehre des Letztern namentlich war Gegenstand einer Streit-Verhandlung zu Constantinopel im J. 565. unter K. Justin II., wo die BB. *Conon* von Tarsus und *Eugenius* von Seleucia in Isaurien die Theorie des Philoponus vertheidigten (daher *Philoponiten* oder *Philoponiaker* und als Anhänger des Erstern *Cononiten* genannt). *Damianus*, monophysit. Patriarch von Alexandrien, erkannte in seinem Streite über die tritheistische Lehre mit *Petrus von Callinico*, monophys. Patr. von Antiochien, auch der gemeinsamen θεότης des Vaters, Sohnes und heil. Geistes eine eigene ὕπαρξις zu und da er und seine Anhänger zugleich lehrten, dass jede dieser Personen eine andere, keine aber für sich (καθ' ἑαυτόν) Gott seyen, sondern sofern sie an der subsistirenden Gottheit unzertrennlich Theil haben, so wurden sie von einigen auch Τετραδῖται genannt, von andern dagegen Sabellianer, indem man aus den Erklärungen des Dam. folgerte, dass er die 3 Personen in der Trinität und ihre Proprietäten (Ungezeugtheit, Zeugung und Ausgang) gleichbedeutend nehme. Petrus von Calliniko hielt sich im Wesentlichen an die Theorie des Joh. Philoponus (Münscher §. 77. Anm. 6. und Baur II. S. 14 ff. 24 ff. 29 ff.).

δ) Auch im Abendlande gaben verfehlte Darstellungen des Dogma zu gleicher Beschuldigung Veranlassung; so wurde der Mönch *Gottschalk* im 9. Jahrh. von dem Erzb. Hincmar zu Rheims fälschlich des Tritheismus im Sinne des Arius beschuldigt (Baur S. 36 fg.). — Vornämlich aber waren es mehrere *Scholastiker*, welche Versuche machten, das Dogma zu begründen oder durch Vergleichungen mit Natur-Erscheinungen, insbesondere mit dem menschlichen Geiste, als dem Ebenbilde Gottes, fasslich zu machen, und dadurch mehr und weniger Grund zur Anklage des Tritheismus oder des Sabellianismus, ja auch des Tetratheismus gaben. So *Roscellinus* (Canonicus in Compiegne um 1089), der um seinen Nominalismus gegen den Vorwurf des Sabellianismus zu schützen, sich in eine tritheistische Exposition des Dogma verirrte und von einer Syn. zu Soissons (1093.) verurtheilt wurde. Der Realist *Gilbertus Porretanus* (Erzb. v. Poitiers † 1154.) gab eine Darstellung ähnlich der des Damianus und konnte daher nicht blos des Tritheismus, sondern sogar des Tetratheismus verdächtigt werden, entging aber in den Synodal-Verhandlungen zu Paris (1147.)

u. Rheims (1148.) mit Bernhard v. Clairv. in Gegenwart des P. Eugenius IV. der Verurtheilung, da die Expositionen beider Disputanten dem Papst und seinen Cardinälen nicht ganz zusagten. *Abaelard* († 1142.), der in dem Dogma den vollendeten Ausdruck der Idee des höchsten Guts fand und aus dieser Idee es entwickelte, erschien in Wahrheit als Modalist im Sinne des Sabellius und musste seine Introductio in theologiam auf Befehl der Syn. zu Soissons im J. 1121. selbst verbrennen. Ihm war aber auch schon *Anselm* mit einer verwandten Darstellung des Dogma, an Augustinus sich anschliessend, im Kampfe mit Roscellin vorangegangen und hatte Verdacht erregt. Diesen zog sich auch *Petrus Lombardus* († 1164 als Erzb. v. Paris) zu, nur im entgegengesetzten Sinne. Da er das göttl. Wesen (div. essentia) als absolute Substanz (summa res) von den 3 Personen schied und z. B. erklärte, es sey wohl zu sagen: Pater, nicht aber divina essentia, genuit Filium (quia cum Filius sit divina essentia, jam esset Filius res, a qua generaretur), so beschuldigte ihn der Abt *Joachim v. Flora* († 1201.). der Annahme einer *quaternitas* statt trinitas. Da aber Joachim sich die Einheit des g. Wesens blos als eine ideale, als abstrakten Begriff, die 3 Personen aber, welche an dem göttl. Wesen gleicher Weise Theil haben, als 3 verschiedene Wesen zu denken schien, welche eins seyen, wie viele Menschen oder Gläubige, welche Ein Volk oder Eine Kirche bilden, so wurde seine tritheistische Darstellung von der 4. Lateran-Synode 1215 verurtheilt, dagegen Petrus Lomb. gegen seine Beschuldigung in Schutz genommen (*Baur* 552 ff. *Neander* Bd. V. 2. Abth. S. 612 ff. und Münscher §. 120.).

Anm. 3. Dritte Periode v. 16. Jahrhundert an.

Vorzügl. Literatur: *J. G. Walch,* Relig. Streitigkk. ausser der Ev. Luther. K. 4. Th. S. 1—644. *Chr. Dan. Beck,* Commentarii historici p. 274 sqq. *Baur,* die chr. Lehre v. d. Dreieinigk. in ihrer gesch. Entw. 3. Th. (1843). *Hagenbach,* Lehrb. der Dogm. Gesch. (3. Aufl. 1853.) §. 262. u. 295. *Erbkam,* Gesch. d. protest. Secten im Zeitalter d. Reformation 1848.

Wie alle anderen schriftgemässen, von den ökum. Synoden der ersten 5 Jahrhunderte anerkannten, Dogmen der alten kathol. Kirche, so wurde auch dieses von den apostol. Reformatoren mit den Symbolen der alten noch ungespaltenen Kirche allgemein anerkannt und die Erneuerer alter Irrthümer, *Dualisten* (Manichaei, Valentiniani), *Subordinatianer* (Ariani, Eunomiani) und *Antitrinitarier* im engeren Sinne od. Monarchianer (Mahometistae = Ebioniten und Artemoniten, et omnes horum similes) ausdrücklich zurückge-

wiesen: *Conf. Aug.* art. 1. vgl. *Apol.* Conf. init. („Hunc articulum semper docuimus et defendimus, et sentimus, eum habere certa et firma testimonia in scripturis sanctis, quae labefactari non queant" —), *Artt. Smalc.* P. I. *Form. Conc.* art. XII. epit. p. 625 sqq. u. sol. decl. p. 828 sqq. — Eben so die Bekenntnisse der *Reformirten Kirche* z. B. Conf. *Basil.* art. 1. *Helv.* II. art. 3. *Gallic.* 6. *Belg.* 8. u. 9. *Angl.* 1. et 2. *Scot.* 1. u. der *Heidelb. Katech.* — Der Grösse des Verderbens in der allg. Kirche, welches die Reformation nothwendig machte, entsprach die Macht des Irrthums, der auch die göttliche Wahrheit in den Bekenntnissen der alten Kirche mit den mittelalterlichen Superstitionen und scholastischen Sophistereien verwarf und daher mit gleicher, ja mit grösserer Leidenschaft die Reformatoren, als Bekenner derselben, wie die Römische Kirche bekämpfte. Und nicht blos viele *einzelne Irrlehrer* traten auf, wie in den ersten Jahrhunderten, sondern es kam unter günstigeren politischen Verhältnissen zur Bildung mehrerer und grösserer *Secten*, als in der mittlern und selbst in der alten Zeit, wo nur der Arianismus von grösseren Partheien bekannt wurde.

I. Antitrinitarier

1) im engern Sinne, *Monarchianer* verwandt den ältesten Gegnern des Dogma, waren nach dem Vorgange Einzelner, wie *Ludw. Hetzer* († 1529 enthauptet in Costnitz), *Claudius* von Savoyen, *J. Denk* u. a., die s. g. *Unitarier* in Italien, Polen, Siebenbürgen u. a. Orten, von denen sich infolge eines Streites inmitten der Parthei, insbesondere einer Disputation des *Faust. Socinus* 1578 mit dem unitar. Superint. zu Clausenburg *Franc. Davidis* (welcher 6 Jahre später 1584 eine andere folgte mit dem Lector *Chr. Franken*) über die in Frage gekommene Anrufung und Anbetung J. Christi, die Anhänger des Erstern (Socinianer), welcher aus ererbter Pietät die Zulässigkeit der Anbetung des wegen seines vollkommenen Gehorsams zu göttl. Majestät (Macht und Ehre) erhöheten Menschen J. Christus behauptete, (*Adorantes*) von den Anderen (*Non-adorantes*) schieden, welche die Anbetung eines Menschen, wenn auch des vollkommensten, folgerichtig als Götzendienst verwarfen aus ähnlichen Gründen, aus welchen die Evang. Kirche die Anrufung der Heiligen verwirft (Baur a. Schr. S. 144 ff. vgl. 104 ff.). Die *Rationalisten* v. 17. Jahrh. an bis in neuere Zeiten waren der Mehrzahl nach entschiedene Unitarier und gingen noch weiter als die Ebioniten und Artemoniten, insofern sie in Jesu nicht einmal den *verheissenen* Christus erkannten z. B. *Wegscheider*, instit. §. 93. u. a. O.

2) Monarchianer, verwandt dem Paulus Samosat. und Photinus, *„Samosateni neoterici“* (Conf. Aug. art. 1.) waren *Sebast. Frank* († 1545.) und *Mich. Servedo* (1553 verbr. zu Genf), deren nicht immer klare Aeusserungen schon an Pantheismus streiften.

3) Monarchianer im Sinne des Sabellius, wenn auch nach Auffassung und Ausdruck abweichend, *Modalisten*, waren die Mystiker *Val. Weigel* († 1588.), *Jac. Böhme* († 1624.), *Pet. Poiret* († 1719. — über beide s. Twesten II. 1. S. 210 ff.), *Herm. Deusing* († 1722) u. a., so wie die mystischen Secten der *Quäker* (seit der Mitte des 17. Jahrh.) und der *Swedenborgianer* (seit der Mitte des 18. Jahrh.) und mehrere philosophirende Theologen, die das Dogma zu deuten oder zu begründen suchten (s. §. 58. Anm. 2.), und theologisirende Philosophen, wie *Kant* und seine Anhänger, namentlich *Tieftrunk* und *Krug*.

4) *pantheistische Modalisten* waren *Schelling, Daub, Hegel, Marheineke, Schleiermacher* (Hagenb. §. 295. Anm. 6 fg. Baur a. Schr.). Interessante, sehr consequente Theorie von *B. H. Blasche*, Das Böse im Einklange m. d. Weltordnung dargest. (Leipz. 1827. 8.) S. 94—109. (vgl. Hase ev. Dogm. §. 154. Anm. d. fg. und §. 234 f.).

II. Subordinatianer, „Novi Ariani“ (Form. Conc. a. St.), auch zu den neuen Antitrinitariern im weitesten Sinne (Antitrinitarii = Gegner des kirchlichen Dogma a. St.) gezählt, waren

1) im 16. Jahrh. wahrscheinlich *J. Valentin Gentilis* (1566. zu Bern enth.), *Jo. Campanus* († 1574 im Gefängniss zu Cleve) u. a. Italiäner, nam. *Alciatus, Gribaldi, Blandrata,* und die Polen *Stanisl. Farnow* (Farnesius), *Stan. Wisnow* u. a.

2) im 17. Jahrh. *Leiser, Christoph Sande*, Vater u. Sohn, jener 1668 s. Aemter als Chur-Brandenb. Reg. Rath u. Secr. beim Oberappell. Ger. in Königsb. entsetzt, dieser daselbst 1644 geb., † 1680 in Amsterdam. — *Chph Seebach, Chn Fende* und *Conr. Dippel.*

3) im 18. Jahrh. *Will. Whiston*, Prof. Mathes. u. Prediger zu Cambridge, am 30. Oct. 1710 s. Aemter entsetzt, privatisirte in London und † 1753. (S. Hauptschrift: Primitive christianity revived. Lond. 1711. u. 1712. 5 Voll. 8.) — Unter den übrigen Engl. Arianern, *Jackson, Harwood, Whitby, Watts, Jones, Benson, Clayton,* ist besonders merkwürdig *Sam. Clarke,* Dr. Theol., Hofpr. der Königin Anna und Rect. zu S. Jacob in Westmünster, der wegen seines (subtilen) Arianismus der Hofpredigerstelle entsetzt, neben dem Rectorat Vorsteher des Wigstonschen Hospitals zu Leicester wurde und am 17. Mai 1729 starb. (S. Schr.: The

Scripture doctrine of the Trinity. London 1712. 8. ed. 2. 1729. — deutsch mit Vorr. von J. S. Semler. Leipz. 1774. 8. vgl. Baur a. Schr. S. 685 ff.).

Arianisch waren auch die Theorien mehrerer Theologen auf dem Festlande, namentlich des *Paul Maty*, ref. Pred. zu Montfort, dann im Haag, welcher wegen seines unglücklichen Versuchs, das Dogma zu erklären (s. §. 58. Anm. 2.), 1730 aus der ref. K. ausgeschlossen, als Arzt sich zu den Arminianern hielt, des *J. Jac. Vernet* (geb. 1698 zu Genf, seit 1756 Pred. u. Prof. daselbst † 1789) in sr Diss. de Christi deitate, Genevae 1777. 8., *Dan. Heinr. Purgold* († als Pfarrer zu Parchen im Magdeb. 1788.), Resultat meines mehr als 50jährigen Nachdenkens über die Religion Jesu. Lpz. 1788. 8. 3. Aufl. 1792. und *Euch. Fd. Chr. Oertel*, Prof. am Gymnasium zu Anspach (Christologie, Hamburg 1792. 8.).

Auch die *Arminianer* werden gewöhnlich zu den neuern Subordinatianern oder Arianern gezählt, namentlich *Episcopius*, Institut. relig. Chr. l. II. sect. 2. c. 37., *Curcellaeus*, Institutt. l. II. 19, 9. und *Limborch*, Theol. Chr. l. II. c. 17. §. 25 sqq. — vgl. *Winer*, Comparat. Darst. S. 11., *Baur* a. Schr. S. 184 ff.

III. Tritheiten (Neo-Tritheitae) — vgl. *J. Rinck*, disp. (praeside J. G. Walch) de origine et progressu tritheismi. Jenae 1732. 4. und *Walch's* a. Schr. S. 201 ff.

1) Wer waren die Tritheiten des 16. Jahrh., welche die Formula Conc. Sol. Decl. p. 829 sq. (vgl. Epit. p. 626 sq.) beschreibt? Sie zählt sie zu den „Novis Antitrinitariis" und sagt von ihnen: „haeretici asserunt, non esse unicam tantum aeternam divinam essentiam, Patris, Filii et Spiritus Sancti, sed, ut tres sunt distinctae Trinitatis personae (videlicet Deus Pater, Filius et Spiritus S.), ita etiam unamquamque personam habere distinctam et ab aliis personis separatam essentiam. Et *alii* fingunt, tres illas separatas essentias (ut alias tres distinctos et in essentiis suis separatos homines) ejusdem esse potentiae, sapientiae, majestatis et gloriae: *alii* vero sentiunt, tres illas personas, ratione essentiae et proprietatum, non esse aequales." — Die letztern sind Arianer, wie oben bereits bemerkt worden, aber die erstern offenbar Tritheiten im engern Sinne.

2) Im 17. Jahrh. *Heinr. Nicolai*, erst in seiner Vaterstadt Danzig, dann am Gymnasium zu Elbing in Preussen Professor, seiner Irrthümer wegen (*Tritheismus* oder *Arianismus?*) seines Amtes entsetzt, † 1660.

Will. Sherlock, Decan zu St. Paul in London, † 1707. (A vindications of the doctrine of the holy Trinity. 1690. 4.) —

Pierre Faydit, ein französischer Abt und strenger Prediger zu Riom in der Aubergne † 1709 (Eclaircissemens sur la doctrine et l'histoire ecclesiastique des deux premiers siecles. Paris 1696. 8. und Alteration du dogme theologique par la philosophie d'Aristôte etc. Paris 1696. 8. — Apologie du systeme de saints péres sur la trinité etc. 1702. 8.).

§. 58.

Versuche, das Geheimniss der h. Dreieinigkeit philosophisch zu beweisen oder zu erklären.

Schon der Kampf der Meinungen durch so viele Jahrhunderte hindurch um dieses geheimnissvolle Dogma lässt die Bedeutsamkeit desselben erkennen. Und in Wahrheit ist es der aus dunklem Wort (1 Cor. 13, 12.) gefasste Ausdruck der tiefsten und heiligsten Wahrheit, die Vollendung aller wahren Gotteslehre und gleicherweise Postulat des allgemeinen christlichen Glaubens (1 Joh. 4, 14 fg. vgl. 2, 23. 5, 9 fg. und Evang. 5, 23.), wie Axiom der theoretischen, christlich gebildeten, Vernunft (§. 6. Anm. 4. a.). Und wenn es auch dem natürlichen Verstande, selbst auf den höchsten Entwickelungsstufen der Weltweisheit, als Geheimniss nach wie vor ein Anstoss und Aergerniss seyn wird (Matth. 11, 25 ff. Joh. 1, 5 ff.), so wird es doch als nothwendige Voraussetzung des christlichen Bewustseyns der Kirche immer so theuer bleiben, dass sie die Verwerfung desselben der Verleugnung des Evangeliums gleich achten wird. Es ist 1) *Postulat des christlichen Bewustseyns* oder des allgemeinen christlichen Glaubens, der auf dem Worte Christi und seiner Jünger ruht. Denn die Zeugnisse des Herrn von seinem vorweltlichen Seyn und Leben und von der ewigen Herrlichkeit, deren er sich durch die Menschwerdung entäusserte, wie seine Erklärungen über das persönliche Seyn und Wirken des h. Geistes (§. 51

bis 55.), nöthigen den Christen, welcher Ihm, in dessen Munde kein Trug erfunden worden ist und der sich selbst die Wahrheit nennt, nicht bewusste oder unbewusste Täuschung zutrauen kann, an das durch ihn offenbarte trinitarische Verhältniss des Vaters, Sohnes und h. Geistes zu glauben. Es ist 2) *Axiom* der durch den göttlichen Unterricht gebildeten *Vernunft*, als nothwendige Voraussetzung der Grundlehre des A. T. oder des absoluten Monotheismus. Der Begriff desselben enthält zwei Gedanken: a) dass nur *Ein absolut ewiges Princip* aller Dinge sey, Gott, und b) dass alles Uebrige nach Materie und Form durch ihn entstanden und gebildet oder aus Nichts hervorgerufen worden, dass folglich *die Welt nicht ewig* sey. Der ewige Gott aber, der Ursprung alles Wesens und Lebens, ist auch als der lebendige vor Grundlegung der Welt zu denken; kein Leben aber wie keine freie Kraft ist ohne Aeusserung. Ist nun an ewige Bewegung oder Aeusserung des göttlichen Lebens auch vor der Schöpfung der Welt zu glauben, so kann jene nur als eine *immanente*, im göttlichen Wesen selbst, gleichsam als Entfaltung desselben, gedacht werden, und da Gottes Wesen und Leben auch nach der Schöpfung nicht als bedingt durch diese, sondern die Schöpfung nur als Manifestation (φανέρωσις) desselben gedacht werden kann (Röm. 1, 19 fg.), so ist dieses innerwesentliche Leben Gottes als fortgehend zu denken von Ewigkeit zu Ewigkeit, wie die Kirche lehrt.

Wie demnach dieses Dogma den alttestamentlichen Monotheismus vollendet (πληροῖ) oder vielmehr seine lebensvolle Tiefe erschliesst, so entspricht es auch einem geistigen Bedürfniss, welches in allen Formen des Polytheismus sich offenbart hat, durch keine aber befriedigt wird. Wo diese Lehre nicht gekannt oder nicht verstanden und anerkannt ist, da denkt man sich entweder eine *ewige Materie*, mit deren Anschauung und Bildung die Götter von Ewigkeit an sich beschäftigten (der *Hylozoismus* der Griechen, Römer u. a. Völker), oder man lässt

die Welt aus Gottes Wesen selbst, als ihrem substantiellen Urgrunde (*βυθός*) in ewigen Evolutionen hervorgehen (der *Emanatismus* in seinen mannichfaltigen Formen bis zu seinem Extrem im pantheistischen Idealismus), oder man muss sich den ewigen Gott vor der Schöpfung als ruhend, absolute Kraft ohne Wirksamkeit, den Urheber alles Lebens ohne eigenes Leben, denken (der starre, gedankenarme *Judaismus* und naturalistische *Deismus*). Das christliche Dogma von der Trinität vollendet demnach erst die Theologie und wurde darum auch schon von den grossen Lehrern der alten Kirche *κ. ἐ. ἡ θεολογία* genannt; es ist geheimnissvoll, wie das göttliche Wesen an sich, aber ein nothwendiger Artikel unsers Glaubens, wie alle anderen, in Gottes Wort gegründeten, Geheimnisse (§. 6.).

Aus dieser Darstellung geht nun auch hervor, dass die gemeinen Einwürfe der Antitrinitarier von den ältesten Zeiten an bis zu der unsrigen auf Missverständniss oder Missdeutung der biblisch-kirchlichen Lehre theils von den 3 göttlichen *Personen*, theils von den charakteristischen *Handlungen* derselben (actus personales) beruhen, indem man *jene* auffasst entweder wie 3 verschiedene endliche Personen mit gesondertem Wesen oder als Theile eines Ganzen, während die Kirche, die erneuerte wie die alte katholische, der Schrift gemäss lehrt, dass das Wesen Gottes, als absolut geistig, ungetheilt und untheilbar sey (§. 56.). Die *persönlichen* oder charakteristischen *Handlungen* aber, wie Zeugung und Ausgang, sind eben darum nicht, wie der irdische Sinn der Gegner sie aufgefasst hat, gleich den individualen, durch Zeitgrenzen geschiedenen, Handlungen endlicher Wesen zu denken, sondern als die wesentlichen Lebensäusserungen des absolut vollkommenen seligen Geistes von Ewigkeit zu Ewigkeit, zu deren Bezeichnung die menschliche Sprache kein angemesseneres Wort hat, als *Person,* und zu deren Vorstellung die Offenbarung selbst nur Analogien darbietet in dem menschlichen Geiste, als dem Nachbilde des

göttlichen, und in dem Element des Feuers, das die endliche Schöpfung belebt (§. 55.). Insbesondere ist's die letztere, von der Kirche auch in ihren Symbolen vorzugsweise empfohlene, Analogie, welche die Denkbarkeit der Dreiheit in der Einheit zeigt und so dem menschlichen Geiste die Hoffnung nährt, dereinst zu erkennen, was er jetzt glauben muss und nur im Bilde sieht.

Gleichwohl hat die christliche Theologie sich nicht immer begnügt, die Nothwendigkeit des Dogma, eben so wie des Glaubens an Gottes allwaltende Vorsehung und die menschliche Freiheit und anderer Geheimnisse, als Postulat des christlichen Glaubens und axiomatische Voraussetzung aller wahrhaft vernünftigen Gotteslehre nachzuweisen, sondern hat bald versucht, das Dogma auch in anderer Weise philosophisch zu *begründen*, bald durch Vergleichungen, namentlich mit dem Wesen des menschlichen Geistes und seinen Kräften und Thätigkeiten, zu *erklären* oder dem Verständniss näher zu bringen. Jedoch sind die Versuche meist misslungen und haben mehr und weniger zu alten Irrthümern, am häufigsten zu *Modalismus* und *Tritheismus* geführt, welche gleicherweise schriftwidrig und unbefriedigend sind, wie der *Subordinatianismus*, der in Wahrheit ein Rückschritt zu heidnischer Mehrgötterei ist.

Literatur: *Ch. D. Beck,* Commentarii historic. p. 282 sq. vgl. p. 229. und *Bretschneider,* System. Entwickelung d. dogm. Begriffe. S. 434 ff. u. Handb. der Dogmatik. Bd 1. §. 168. Vorzügl. *Twesten,* Vorlesungen II. 1. S. 194 ff. (s. eigener Versuch S. 200—207.) u. *Baur,* die Lehre d. chr. Dreieinigkeit u. s. w. 3. Th. Dieses gelehrte Werk enthält zugleich die schärfste Kritik des von dem Vf. in seiner biblisch-kirchlichen Fassung verworfenen Dogma. Eine summarische Zusammenstellung der gewöhnlichen Einwürfe der Antitrinitarier geben *Wegscheider,* institutt. §. 92. vgl. §. 88 sqq. und *C. Hase,* der gleichfalls in dem kirchl. Dogma eine schriftwidrige und der alten, angeblich antitrinitarisch gesinnten, Kirche fremde Vergötterung Christi und Personification des heil. Geistes findet, Evang. Dogmatik (4. A.) §. 234 fg. vgl. Hutterus rediv. §. 68.

Anm. 1. Versuche, das Dogma philosophisch zu begründen — nach dem Vorgange vornämlich des *Augustinus* besonders von mehreren Scholastikern. Vgl. *Cramer* in der Fortsetzung von Bossuet's Weltgeschichte. Bd. 7. S. 309 ff. u. *Neander*, Allg. G. d. chr. Rel. V. 2. S. 612 ff. — Aus späterer Zeit besonders interessant der eigenthüml. Versuch v. *Raymundus de Sabunde*, Theologia naturalis s. liber creaturarum (geschr. gegen 1436.) tit. 54. vgl. 40 sqq. s. *Dav. Matzke*, die natürliche Theologie des Raym. von Sabunde (Breslau 1846.) S. 44 fg. — *Ludov. Vives* (geb. zu Valencia a. 1492. † 1540.), de initiis, sectis et laudibus philosophiae — in s. Opp. Basil. 1555. (2 Voll. fol.) Voll. II. 1. — *Phil. Melanchthon*, *Corpus doctrinae Christianae* (Lips. 1560. p. 323 sq.), Argentorati 1580. 8. p. 299 sq.: „*Filius* dicitur imago et λόγος. Est igitur imago cogitatione *Patris* genita, quod ut aliquo modo considerari possit, *a nostra mente* exempla capiamus. — Voluit enim Deus in homine conspici vestigia sua et si hominis natura retinuisset primam lucem, speculum esset divinae naturae minus obscurum. Nunc in hac caligine tamen aliqua notari vestigia possunt. Mens humana cogitando mox pingit imaginem rei cogitatae, sed nos non transfundimus nostram essentiam in illas imagines, suntque cogitationes illae subitae et evanescentes actiones. At pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius, non evanescens, sed subsistens, communicata ipsi essentia. — Haec igitur imago est secunda persona et conveniunt appellationes. Dicitur λόγος, quia cogitatione generatur. Dicitur imago, quia cogitatio est imago rei cogitatae. — — — — Tertia persona, Spiritus S., dicitur procedere a Patre et Filio. Haec proprietas huic tertiae personae tribuitur. Tribuitur et haec proprietas, quod sit persona, quae mittitur in corda renascentium i. e. qua persona Pater et Filius accendunt novam lucem, novos motus Deo placentes, justitiam et vitam, in cordibus renascentium — — — Ut autem Filius nascitur *cogitatione*, ita Spiritus S. procedit a *voluntate* Patris et Filii; voluntatis enim est agitare, diligere, sicut et cor humanum non imagines, sed spiritus seu halitus gignit." Aehnlich *Steph. Nye* (Lond. 1701. vgl. *Ch. Matth. Pfaffii* Introd. in hist. theol. litt. P. I. p. 313 sq.). — Etwas anders *Gf. Wilh. Baron v. Leibnitz*, defensio logica S. S. Trinitatis per nova inventa logica, u. Theodic. p. 472 sqq. — Dagegen fast wie Melanchthon — (Mich. Sailer), Theorie des weisen Spottes. Ein Neujahrsgeschenk eines Ungenannten an alle Spötter und Spötterinnen der Dreieinigkeit. 1781. 8. — *Gotthold Ephr. Lessing*, das Christenthum der Vernunft (Berl. 1784. 8.) — der 11te Aufs. in s. theolog. Nachlass. — *Heinroth*, von der Wahrheit S. 346 ff. (im Wesentlichen die Melanchthon'sche Ansicht). — *Ph. Marheineke*, Grundlehren der

chr. Dogm. (Berl. 1819.) S. 129 f. s. 370 f. Der Versuch *Schellings* auf seinem jüngsten Standpunkte. nach der kleinen Monographie: Schelling und die Theologie (1845.) S. 15 ff. vgl. 28. erscheint als Erneuerung des alten Tetratheismus, doch so, dass die 3 göttlichen Potenzen oder Lebensmächte eine untergeordnete, die Schöpfung vermittelnde, Stellung erhalten, ähnlich den Aeonen in den gnost. Systemen. Ueber s. frühere Ansicht s. Anm. 2.

Anm. 2. Versuche das Dogma zu erläutern von

a) *Paul Maty* (erst Prediger in Montfort, dann Katechet im Haag), Lettre d'un theologien à un autre theologien sur le mystère de la Trinité (anonym) 1729. 8., dann Doctrine de la trinité éclaircie, demontrée par l'ecriture et defendue contre les objections de Mr. de la Chapelle et quelques autres theologiens. 2 PP. 1730. 8. — Vgl. *J. G. Walch*, Religionsstreitigkeiten ausser der ev. Kirche. 4. Th. S. 226 ff. — *J. Lor. Mosheim,* Modesta inquisitio in novam dogmatis de sacrosancta trinitate explicationem, quam vir cl. Paulus Maty nuper proposuit. Helmst. 1735. 4. (in s. dissertt. ad hist. eccles. pertt. Vol. II. p. 399—582.) und *Dess.* Kirchengeschichte, fortgesetzt von *Schlegel.* 6. Bd. S. 698 ff.

b) *J. A. Urlsperger* (Pastor Senior des Minist. zu Augsburg, geb. 1728 daselbst u. † 1806.), Versuch einer genauern Bestimmung des Geheimnisses Gottes u. des Vaters u. Christi, in freundschaftlichen Briefen. 4 Stücke. Frankf. 1769—74. 4. *Dess.* Kurzgefasstes System von Gottes Dreieinigkeit. Augsb. 1777. 8. Vgl. Hagenbach, Lehrb. d. D. G. §. 295. A. 3.

c) *J. E. Silberschlag*, Lehre der h. Schrift von der Dreieinigkeit. Berlin 1783. 8. und *Dess.* Die Lehre von der Dreieinigkeit in der Berliner Monatsschrift, August 1790. und Januar 1791.

d) *J. Fr. Flatt* († als Prälat u. Prof. Theol. in Tüb. 1821), Commentatio, in qua symbolica ecclesiae nostrae de deitate Christi sententia probatur et vindicatur. Goettingae 1788. 8.

e) *Chr. F. Bucerus* (Pf. z. Zadel in Sachsen † 1813.), das Geheimniss der Dreieinigkeit in seiner gefährlichen Lage. Lpz. 1792. 8.

f) Am häufigsten, wie am natürlichsten suchte man nach dem Vorgange der Kirchenlehrer von Tertullian an, vornämlich Augustins, Licht für diess Geheimniss in der *Vergleichung* des göttlichen Wesens und der göttlichen Kräfte *mit dem menschlichen Geiste*, seinen *Kräften* und *Thätigkeiten*, und dem dadurch be-

dingten *Verhältniss* zur Welt. Aber unbemerkt oder bemerkt, absichtlich oder nicht, gab man in diesen Theorien den Begriff einer Dreiheit göttlicher Personen (freier Subjecte) auf und verfiel in einen, exegetisch durchaus nicht zu rechtfertigenden, *Modalismus* oder *Sabellianismus.*

α) Drei göttliche *Kräfte* oder *Eigenschaften* (Realitäten) unterschieden:

Georg Fr. Meier (Prof. d. Phil. in Halle † 1777.), Philosophische Betrachtungen üb. die christl. Religion (Halle 1765. 8.) 3. St. S. 194. — Gegen ihn schrieb

Georg Fr. Seiler (Prof. Theol. u. Superint. zu Erlangen, † 1807.), Betrachtungen über die neue philosophische Vorstellung der Dreieinigkeit, welche Herr Prof. Meier in Halle geliefert hat; oder Entwickelung der Frage: Sind die göttlichen Personen Substanzen oder Accidenzien, oder keines von beiden? Breslau 1765. 8.

H. H. Cludius (seit 1787 Superint. zu Hildesheim † 1825.), diss. theologica philosophicam sistens expositionem et defensionem dogmatis orthodoxi de Trinitate. Gottingae 1788. 8.

J. Gli. Töllner (geb. 1724. † als Prof. Theol. zu Frkf. a. d. Oder 1774.), Grundriss der dogmatischen Theologie für seine Zuhörer (Frkf. 1760. 8.). §. 74. vgl. *Dess.* vermischte Aufsätze. 2. Th. 1769. Vgl. Baur a. Schr. III. S. 696.

β) *Eine dreifache Wirksamkeit in Gott* oder *drei ewige von einander verschiedene Handlungen Gottes*, die ein dreifaches Verhältniss desselben zu sich oder zur Welt begründen, dachten

Gli. Schlegel (Pro-Canzler, Gen. Sup. u. Prof. Th. in Greifsw., geb. zu Königsb. 1739. † 1810.), Erneuerte Erwägung der Lehre von der göttl. Dreieinigkeit. 2 Thle. Riga 1791 und 1792. 8. — *Dess.* vereinfachte Darstellung der Lehre von Gott als Vater, Jesu dem Sohne Gottes und dem h. Geiste. Berl. und Strals. 1795. — Aehnlich vor ihm *Jerusalem*, nachgelassene Schriften. 1. Th. S. 137 ff. und nach ihm *J. Ludw. Ewald*, die Religionslehren der Bibel aus dem Standpunkte unsrer geistigen Bedürfnisse betrachtet. 2 Bde. Tüb. 1812. 8.

Imman. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. S. 73 ff. 211 ff. und Kritik d. reinen Vernunft. S. 597 ff. — Streit der Fakultäten. S. 50 fg. — Ihm folgte in der Grundansicht *W. Tr. Krug*, Eusebiologie (1819. 8.) §. 13. Anm. 5. u. §. 40. A. 2.

J. H. Tieftrunk, Censur des protestantischen Lehrbegriffs. Th. 2. S. 235 ff. Th. 3. S. 1 ff.

K. Daub, Einleitung in das Studium der Dogmatik (Heidelb. 1810. 8.), S. 65 fg. vgl. *Theologumena* (1806) p. 439 sq. — Verwandt ist die Darstellung von *F. H. C. Schwarz*, Grundriss der kirchlich-protestantischen Dogmatik (1816) S. 57.[1]).

F. W. Jos. Schelling, Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums (Tüb. 1803. 8.) S. 180 f.: „Die erste Idee des Christenth. ist der *Menschgewordene Gott Christus*, als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht sich in das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche, Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheisst statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den *Geist*, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt, und als solches das Licht der neuen Welt ist." S. 184 f.: „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit, ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums in der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben desswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Die Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt liegt darin, dass der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne, Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet." Vgl. Neue Zeitschr. I. 1. S. 77. und Medicin. Jahrbb. II. 2. S. 286. — Verwandt ist die Ansicht *Hegels* nach einem traditionellen Bericht bei *K. Hase* (Lehrb. der Evangel. Dogmat. 1. A. 1826.) S. 529 f. „Gott ist Geist, als solcher nicht abstr. *Ens summum*, sondern in sich selbst bewegendes, in der Bewegung sich selbst aus sich herausstellendes, aus dem Gegensatze seiner selbst sich wieder in sich zurücknehmendes, d. h. der concrete Geist, als solcher dreieinig. Der *Vater* ist der an sich seiende, in sich gleichsam noch eingeschlossene

---

1) „Jedoch," sagt der Verf. daselbst in d. Anm., „sind solche Vorstellungen leicht zu kühne Versuche, wie selbst schon die Defin.: Trin. est illud attributum, quo natura divina communis est tribus individuis, coexistentibus quidem illis, sed vere diversis."

Gott, der in seiner *Er*schliessung sich aus sich selbst herausstellt als *Sohn,* in ihm die Gestalt des sinnlichen Wesens annimmt, und hiermit die Ausgleichung der letzten Gegensätze, des Absoluten und der Individualität, vollzieht. Aber diese ist nicht die vollkommen angemessene Form seines Seyns, darum geht er selbst, sie aufzuheben, in den Tod, und ersteht als *Geist.* Die Diremtion in diese Momente, deren jedes das ist, sich zum andern in seiner Selbstbewegung zu machen, und welche die Kirche mit Recht als verschiedene Personen fasst, hebt sich eben so sehr, als sie nothwendig und wirklich ist, wieder auf. Natürlich ist dieser Process in Gott als *ewige Urthat* des göttlichen Geistes, als *übergeschichtliche Sichselbst-Vollbringung* zu fassen.“ Vgl. Phänomenologie S. 481. u. 727 f.

W. Mart. Leber. de Wette, Dogmatik der evang. luther. Kirche, (2 Ausg. 1821.) §. 41. S. 73: „Die urchristliche dreifache Ansicht Gottes, als des höchsten Wesens (Vater), als des geoffenbarten in der Welt (Sohn) und als des Wirkenden in der Natur (Geist), enthält alle nothwendigen Formen eines lebendigen Gottesglaubens, bei dem wahren Monotheismus das Richtige und Gesunde des Polytheismus und Pantheismus.“ Er vergleicht s. Bibl. Dogm. §. 234—237. 262—267. 281—284 [vgl. auch s. Schr.: Ueber Religion und Theologie, Erläuterungen zu seinem Lehrb. der Dogm. (2. Ausg.) S. 240.] und *Joh. Damascenus* de orthodoxa fide I, 7: „*Οὕτως διὰ μὲν τῆς κατὰ φύσιν ἑνότητος ἡ πολύθεος τῶν Ἑλλήνων ἐξαφανίζεται πλάνη, διὰ δὲ τῆς τοῦ λόγου παραδοχῆς καὶ τοῦ πνεύματος τῶν Ἰουδαίων καθαιρεῖται τὸ δόγμα, ἑκατέρας δὲ αἱρέσεως παραμένει τὸ χρήσιμον· ἐκ μὲν τῆς Ἰουδαϊκῆς ὑπολήψεως ἡ τῆς φύσεως ἑνότης, ἐκ δὲ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις μόνη.*“ Diese Ansicht sprach in neuerer Zeit schon vor *de Wette* aus *Ammon,* Bibl. Theol. Th. I. S. 157 f. u. Wissensch. pract. Theol. S. 79. Vgl. auch Summa Theol. chr. (ed. 3.) §. 61. p. 119 sq.: „Ne eximiorum ecclesiae nostrae theologorum studia fructu suo apud nos careant, dissimulare nolim, *unitatem numinis* e scriptura sacra (Deut. VI, 4. Joh. XVII, 3.) haustam ad *Deum, trinitatem personarum* vero a patribus sancitam ad *homines* nobis referendam esse videri. Deus enim in universum sine personarum discrimine interdum in ipsis literis sacris creator (Rom. I, 25.), redemtor (Jes. LXIII, 16.) et sanctificator (Joh. XVII, 17.) adpellatur, quod indivisam probat essentiae unitatem, summa *ratione* a nobis amplectendam. Deus relative cogitatus eadem nobis beneficia praebet, a patre tamen, filio et spiritu sancto repetenda, quorum discrimen statuere internum *intellectus* nostri legibus cogimur, adstipulante scriptura sacra.“

J. Ignat. Fessler (ehedem Kapuziner u. Prof. der orient. Sprachen zu Lemberg, seit 1792 Protestant u. 1820 Superint. zu Saratow in Russland † 1839.), Ansichten von Religion und Kirchenthum (Berlin 1805. 3 Thle. 8.) 1. Th. S. 564.

Neuere Erörterung der Bedeutung des Dogma: Fragen und Bedenken über die immanente Wesenstrinität oder die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes von Dr. *Fr. Lücke* († 13. Febr. 1855.) in den Studien u. Krr. 1840. I. — beantwortet und im Interesse des kirchl. Dogma widerlegt v. Dr. *K. Imm. Nitzsch* (an den sie gerichtet waren) ebend. 1841. II. vgl. dessen chr. Lehre §. 81. A. 2. — *H. Ulrici* (Prof. d. Philos. in Halle), über den Begriff der Trinität, in der Deutschen Zeitschr. f. chr. Wiss. u. chr. Leben 1853. Nr. 23 fg.

§. 59.

Spuren des Dogma von der Dreieinigkeit ausser der heiligen Schrift.

Obwohl das Geheimniss der h. Dreieinigkeit, wie alle anderen christlichen Geheimnisse (articuli puri), nicht auf metaphysischem Wege erforscht, sondern allein durch die göttliche Offenbarung kund geworden ist; so entspricht doch auch dieses Axiom des christl. Glaubens, wie alle übrigen chr. Lehren, den Ahnungen und Forschungen des menschlichen Geistes unter den verschiedenen Völkern, vornämlich den gebildetsten. Bei den *Juden* mussten die Versuche, die Idee des wahren Monotheismus zu entwickeln, Ahnungen dieses Mysterion wecken und menschliche Präformationen des Dogma veranlassen, da der allein ewige Gott, der den Vätern sich offenbart hatte, ohne Voraussetzung innerer Entfaltung und Bewegung nicht als der absolut lebendige gedacht werden kann, und die prophetischen Beschreibungen des Messias mit göttlichen Attributen, wie die Schilderungen des Waltens des Geistes Gottes, oder seiner Weisheit, konnten solchen Versuchen eine der Idee des Dogma entsprechende Richtung geben (§. 51.). —

Doch finden wir nirgends einen irgend angemessenen Ausdruck derselben weder in den Jüdischen, sowohl apokryphischen als rabbinischen und kabbalistischen, Schriften, noch in den heidnischen Religionssystemen. Unter den letzteren sind es vornämlich das *indische, platonische* und *neuplatonische,* in welchen, besonders in dem letztern, die Idee der Entwickelung alles Lebens aus dem göttlichen Urgrunde zu verwandten Gedankenbildungen und Ausdrucksweisen geführt hat, die jedoch mehr Analogien zu den modalistischen Verbildungen der biblischen Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, als zu dieser selbst darbieten. Die Religion der *Aegyptier*, deren angebliche Trias ohnedem noch nicht sicher erkannt ist, scheint auch nicht einmal solche Vergleichungspunkte darzubieten.

Literatur: Ueber die *Trias* der *Indier* (Trimurti) s. *Anquetil du Perron*, *Oupnekhat* h. e. Secretum tegendum (Argentorati 1801. 2 Voll. 4.) T. I. p. 8 sqq. — *Chr. W. Flügge,* Beiträge zur Gesch. d. Religion u. Theol. (Hannov. 1797. 98. 2 Thle. 8.) 1. Th. S. 38 ff.: Ueber die Trias der Indier. — *Fr. v. Schlegel,* die Weisheit der Indier. (Heidelb. 1808. 8.) S. 108 ff. — *J. Arn. Kanne,* System der ind. Mythe. Lpz. 1813. 8. — *Fr. Mayer,* Brahma, oder die Religion der Indier als Brahmaismus. (Lpz. 1818. 8.) S. 37. — Vorzüglich *Adolf Wuttke,* Gesch. des Heidenthums 2. Th. (Breslau 1853.) S. 239 ff. u. S. 267 ff. (hier die spätere Lehrform).

Maurice, Indian Antiquities. Vol. IV. u. V. — in which the Oriental Triads of Deity are extensively investigated. Lond. 1796. 4. „Der Verf. durchwandert Indien, Tangut, Tibet, China, Griechenland und findet überall — *„the holy Trinity“* (*Augusti* Dogm. Gesch. §. 203. Anm. 2.). Siehe dagegen *A. Tholuck*, die speculative Trinitätslehre der neuern Orientalen. Berlin 1826. 8. — Ueber die angebliche Trias der Perser *Hengstenberg*, Christologie des A. T. I. S. 238 f. (1. A.)

Ueber die *Aegyptische Trias s. Paul Ern. Jablonski,* Pantheon Aegyptiacum Francof. ad V. (1750. 52. 3 Voll. 8.) und *P. J. Sigm. Vogel,* Versuch über die Religion der alten Aegypter u. Griechen. Nürnb. 1793. 8. — *Fr. Kreuzer,* Symbolik und Mythologie der alten Völker u. s. w., im Ausz. v. *G. H. Moser.*

Lpz. und Darmst. 1822. S. 78 ff., vgl. *Augusti,* Dogm. §. 203.

Ueber die *platonische Trias* s. *Ben. Carpzov,* Dissert. de Trinitate Platonis e scriptis Platonis et Platonicorum eruta et cum trinitate Script. S. collata. Lips. 1693. 4. (abgedr. in s. Diss. academ. Lips. 1699. 4. p. 1072 sq.) — *Radulph Cudworth,* Systema intellectuale hujus universi. *J. Laur. Mosheim* ex angl. vertit etc. (1773.) Vol. I. p. 635 sqq. Die Meinung Cudworths, dass Pl. die Trinitätslehre dem A. T. entnommen habe, bestreitet *J. Clericus,* epp. crit. et eccles. (s. artis criticae Vol. III.) Amstelod. (1700. 12.) p. 236 sqq., indem er zu zeigen sucht, dass sie sich dort gar nicht finde, u. handelt p. 239 sqq. selbst von Platon's Trias. — *Trinitatem Platonismi vere et falso suspectam,* praeside J. G. Neumanno publice excutiendam prop. *M. J. Guil. Janus,* Ord. Philos. Adj. 1708. Vitemb. 4. — (*Souverain*) Le Platonisme devoilé. A Cologne. 1700. 8. — deutsch: Versuch über den Platonismus der KVV. Aus dem Franz. übers. v. *J. F. C. Löffler.* 2. Ausg. mit einer Abhandlung, welche eine kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreieinigkeitslehre enthält. Züllichau u. Freyst. 1792. 8.

Bestritten ist die angebliche Trias Platon's von *Tiedemann,* Geist der speculativen Philosophie. 2. Bd. S. 118 ff. u. *Tennemann,* System der Platon. Philosophie 3. Bd. S. 149 ff. u. Geschichte der Philosophie. 2. Bd. S. 387. u. Ueber den göttl. Verstand aus der Platon. Philosophie — eine Abhandl. in *Paulus* Memorabilien. St. 1. Vgl. *Wundemann,* Geschichte der christlichen Glaubenslehren. Th. 1. (Leipz. 1798) S. 186 ff.

Ueber die *Cabbalistische Trias* s. *J. M. Glaesener,* de Trinitate in Scriptis Cabbalistarum et Rabbinorum non christiana sed mere Platonica. Helmst. 1741. 4. — *Eichhorns* Bibliothek der bibl. Literatur. 3. Bd. 2. St. u. (*Hallenberg*), Die Geheime Lehre der alten Orientalen u. Juden. (Rost. und Lpz. 1805.) S. 93 ff. 165 ff. Vgl. *Pet. Beer,* Geschichte, Lehren u. Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden relig. Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Cabbalah 2. Bd. (Brünn 1823. 8.) S. 53 ff. vgl. von den Sabbathianern oder Sohariten S. 315 ff.

Ueber die *Trias Philo's* vgl. *J. Clericus* l. c. p. 258 sqq. u. *Ben Carpzov,* de λόγῳ Philonis diss. Helmst. 1749. 4. *Stahl,* Versuch eines systematischen Entwurfs des Lehrbegriffs Philo's in *Eichhorns* Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur. 4. Bd. 5. St. S. 769—890. *Grossmann,* Quaestionum Philonean. P. II. (Lips. 1829. 4.) de λόγῳ Philonis. *Dähne,* jüd. alex. Rel. Phil. Abth. I. S. 202 ff. *Lücke,* Comm.üb. d. Ev. Joh. Bd. 1. (1840.) S. 249 ff.

Dorner, L. v. d. Pers. Christi Th. I. S. 21 ff. — Eine gründl. Rec. der Grossm. Dissert. in d. Leipz. Lit. Z. 1831. sucht zu zeigen, dass der Philon. Logos unpersönl. sey, bes. Nr. 126. S. 1001 ff. vgl. *Bucher*, d. Frage nach d. pers. Hypostas. d. philon. Log. Tüb. 1848. 8.

Aber bei den spätern oder den sogenannten *Neu-Platonikern* findet sich wirklich eine Trias, freilich nicht die christliche, z. B. bei *Numenius* aus Apamea in Syrien in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. (vgl. *Tennemann* a. St.), *Plotinus*, geb. 205 zu Lykopolis in Aegypten, lehrte in Rom, † 270 in Campanien, Ennead. IV. lib. III. c. 17. Enn. V. l. I. c. 6. 7. Enn. VI. l. VIII. c. 16. vgl. Enn. III. l. VIII u. a. (*Tennemann*. §. 207.), Porphyrius (oder Malchus) zu Batanea, eine Colonie der Tyrier in Syrien, geb. 233, Schüler des Origenes und Longinus, nachher des Plotinus und auch Revisor und Sammler seiner Abhandlungen in Enneaden, lehrte Philosophie u. Beredtsamkeit in Rom und † 304. Vgl. besonders *Porphyrii* liber de vita Pythagorae — de vita Plotini et ordine scriptorum ejus — Epistola ad Anebonem Aegyptium und Sententiae ad intelligibilia ducentes.

C. Von der Offenbarung des Lebens Gottes durch Schöpfung und Vorsehung.

I. Von der Schöpfung.

1. Von der Schöpfung überhaupt.

§. 60.

Begriff, Ursache und Zweck der Schöpfung. Optimismus.

Wie wir den wahren lebendigen Gott nicht ohne innere Lebensbewegung denken können von Ewigkeit zu Ewigkeit, so entspricht der Idee seines Wesens, welches Liebe ist in absoluter Freiheit, auch die Lehre der h. Schrift von der *Schöpfung* einer *Welt*, durch welche er sein Leben in der Zeit offenbart und seine verborgene Herrlichkeit in endlichen Erscheinungen ausprägt, um an

seinem seligen Leben auch verwandte Wesen Theil nehmen zu lassen. In diesen Gedanken sind *Begriff, Ursache* und *Zweck* der *Schöpfung* ausgesprochen, welche die Schrift dem wahren Gotte zuschreibt (§. 38.). Ihrem Zwecke muss die Welt als Mittel entsprechen, es kann, weil Gott allweise und allmächtig ist, unter allen möglichen Welten keine zweckgemässere, also keine bessere gedacht werden, weil Gott sonst diese würde geschaffen haben (vgl. 1 Mos. 1, 31. vgl. 1 Tim. 4, 4. — *Optimismus*). Auch erzählen die Himmel die Ehre Gottes (Ps. 19.) und die Erde ist voll von Zeugnissen seiner Weisheit und Güte (Ps. 104, 24.). — Die Welt ist nach der Offenbarung alleinige, absolute Wirkung des allmächtigen Willens Gottes; wo der wahrhaftige Gott nicht erkannt ist oder erkannt war, — in der Heidenwelt, hat kein Philosoph sich zu dem grossen Gedanken einer *absoluten Schöpfung* erhoben, sondern nur zu dem Gedanken einer *Welt-Bildung* aus einer ewigen Materie, oder der *Entwickelung der Welt* aus der göttlichen Substanz selbst, und wo auch in der Christenheit der Glaube an den lebendigen Gott wieder verloren worden ist, da kehren natürlicher Weise die Weltweisen zu der naturalistischen Voraussetzung einer *materia ex qua*, zu den materialistischen oder pantheistischen Vorstellungen des Heidenthums zurück. Nur die Offenbarung gibt dem forschenden Menschen auf seine natürliche Frage nach dem Ursprunge der Dinge die allein genügende Antwort, dass durch den allmächtigen Willen des allein ewigen Gottes sowohl die *Gesammtheit des Stoffes* (*Creatio ex nihilo*, *ἐξ οὐκ ὄντων*), als die *Verbindung und Ausbildung desselben* zu einem herrlichen, seinem Zwecke entsprechenden, Ganzen (*κόσμος*) entstanden (1 *Mos.* 1. vgl. Ps. 33, 6. 9. — *Hebr.* 11, 3. vgl. Röm. 4, 17. u. 2 *Macc.* 7, 28. Joh. 17, 5. vgl. Röm. 11, 36. 1 Cor. 8, 6. 12, 6. Offenb. 4, 11. vgl. §. 41.). Den Denkgesetzen unsers Geistes wie unseren Beobachtungen entspricht aber auch die biblische Darstellung, dass das Weltall in seiner

völligen Ausbildung nicht auf einmal aus dem Nichts hervorgetreten, sondern dass erst die Stoffe zum Ganzen (1 Mos. 1, 1.), dann eins aus und nach dem andern entstanden sey, wie es der Weisheit des göttlichen Baumeisters gefiel (V. 2 ff.). Die heiligen Urkunden wissen von 6 Zeitabschnitten oder Epochen, in welchen die Welt ihre erste Vollendung erhielt, und nennen sie symbolisch *Tage* (vgl. Ps. 90, 4. u. 2 Pet. 3, 8.).

Anm. 1. Biblische Bezeichnungen der Welt und der Schöpfung:

a) der *Welt* (rerum universitas, universum, mundus): הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, auch mit dem Zusatze וְכָל צְבָאָם, auch וְהַיָּם וְכָל אֲשֶׁר בָּם u. a. — *Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτοῖς, — τὰ πάντα, τὸ πᾶν, ἡ κτίσις, πᾶσα ἡ κτίσις, οἱ αἰῶνες* (Hebr. 1, 2. 11, 3.) u. a., auch (z. B. Joh. 17, 5. 24.)

Κόσμος, „*Pythagora* forsan auctore, qui ab admirabili *ornatu* et *εὐταξίᾳ*, quam Graeci *κόσμον* vocant, rerum universitatem *κόσμον* nomine appellavit. *Aristoteles* (?) *de mundo* l. I: *κόσμος ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων.* Sic et Latinis, ut *Plinius* scribit, *mundus*, id *est, orbis hoc nomine dicitur a perfecta absolutaque elegantia.*" *Doederlein*, Instit. theologi Christiani. P. I. §. 118. obs. 3. Vgl. *Plutarch* de placitis philosophor. II, §. 1: *Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως.*

b) der schöpferischen *Handlung:* בָּרָא, *κτίζειν*, עָשָׂה, *ποιεῖν*, כּוּן, כֹּנֵן, *ἑτοιμάζειν, κατασκευάζειν*, יָצַר, *πλάσσειν, καταρτίζειν*, יָסַד, *θεμελιοῦν, κτίσις κόσμου, καταβολὴ τοῦ κ.* — Die *ältern* Theologen unterschieden philologisch willkührlich, wenn auch logisch und theologisch richtig, die verschiedenen Bedeutungen der Worte: בָּרָא, *creare, schaffen* — עָשָׂה, *facere, bilden,* — יָלַד (Ps. 2, 7.), הוֹלִיד, *γεννᾶν, generare, zeugen.* Darüber hat sich schon *Petr. Lomb.* II. dist. 1. treffend erklärt: *Plato* tria initia existimavit, *Deum* scil., *exemplar* et *materiam,* et ipsa increata sine principio, et Deum quasi *artificem,* non *creatorem. Creare* proprie est *de nihilo* aliquid facere, *facere* vero non modo de nihilo aliquid operari, sed *etiam de materia.* Unde homo et angelus dicitur aliqua facere, sed non creare, vocatur factor, sed non creator. Hoc nomen soli Deo proprie congruit. In scriptura tamen saepe creator accipitur tanquam factor et creare tanquam facere, sine distinctione significationis.

c) der allmächtigen *Ursache* oder *Kraft:* אָמַר (וַיֹּאמֶר יְהִי וַיְהִי), 1 Mos. 1, 3 ff. דְּבַר יי (Ps. 33, 6. 9. vgl. Jerem. 32, 17), *ῥῆμα θεοῦ* (Hebr. 11, 3. vgl. 1, 3.) = *τὸ θέλημα θεοῦ* (Offenb. 4, 11.) oder *ἡ βουλὴ τοῦ θελήματος* (Eph. 1, 11.).

Vgl. die gründliche Darstellung v. *Gg. L. Hahn*, Theol. d. N. T. §. 52 ff. §. 99 ff.

Anm. 2. Bestimmung der Begriffe Welt und Schöpfung.

a) *Welt* ist hier genommen im Sinne des biblischen Theismus, welcher entsprechend dem allg. relig. Bewustseyn Welt und Gottheit unterscheidet im Gegensatz zur pantheistischen Anschauung der Welt (vgl. §. 3. Anm. 4. und §. 13.).

b) *Creatio* ist actio Dei, qua mundum quoad materiam et formam sola voluntatis vi produxit sapientissimeque construxit, oder nach *Reinhard* (*Vorl.* S. 164.): „actio voluntatis divinae, qua materia, e qua mundus conflatus est, esse coepit et in ordinem perfectissimum redacta est.“

Sie wird *eingetheilt* in *prima* und *secunda*, aber in verschiedenem Sinne

α) *prima* = creatio *materiae* (1 Mos. 1, 1.) und
secunda = creatio *formae* mundi (1 Mos. 1, 2 ff.), so z. B. *Reinhard.*

β) *prima* = *primitiva* s. *immediata* (welche die prima und secunda im erstern Sinne umfasst),
secunda = *continuata* s. *mediata* (*Conservatio*).
Diese geschieht durch die omnipotentia *ordinata*, jene durch die omnipotentia *absoluta;* vgl. §. 45.

Anm. 3. Begriff der absoluten Schöpfung; Schöpfung aus Nichts.

Der Ausdruck *Creatio e nihilo, ἐξ οὐκ ὄντων* aus 2 Macc. 7, 28: *Ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γνῶναι, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεὸς καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτως γεγέννηται.* — Vulg. „fecit ex nihilo.“ Vgl. Röm. 4, 17. (*Ἀβραὰμ*) *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ, τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* (vgl. über diese Stelle gute Bemerkungen in *Bretschneider's* Handb. 1. Bd. §. 87. S. 524 f.).

In der Heidenwelt findet sich nicht der Gedanke einer *Schöpfung aus Nichts;* zwar finden wir bei *Plato, Philo, Plotinus*

u. a. Neuplatonikern als Gegensatz von *Gott* (τὸ ὄν) τὸ μὴ ὄν, allein als Bezeichnung des *ewigen Chaos*, der ὕλη ἄμορφος, der rudis indigestaque moles. Wo die Idee des wahrhaftigen Gottes durch die Offenbarung nicht vollendet ist, da hat der Spruch der *Griechischen Philosophen*, den sich auch der platonisirende Jude *Philo* (Quod mundus sit incorruptibilis p. 939. [1]) aneignen konnte, seine Bedeutung: ἐξ οὐδενὸς οὐδέν: *e nihilo nihil fit.* „Die Ewigkeit der Materie ist so gewiss von allen heidnischen Weltweisen geglaubt worden, als es gewiss ist, dass die sich selbst überlassene Vernunft auf den Gedanken einer Schöpfung aus Nichts nicht kommen konnte; und Mosheim hat in seiner dem Cudworthischen Werke [p. 950 sqq.] beigefügten Abhandlung *de Creatione ex nihilo* unwidersprechlich dargethan, dass diese Lehre eine Eigenheit des christlichen Systems ist. Die, welche sie bei den Griechen zu finden geglaubt haben, (*Clemens Alexandr.* Stromat. V. p. 701. *Huetius*, Quaest. Alnetan. II. 5. *Cudworth*, System. intellectual. Tom. I. p. 752 sqq.) sind *einestheils* durch die Hypothese vom Ursprung der griechischen Weltweisheit aus der jüdischen Religion, *anderntheils* durch den Missverstand des μὴ ὄντος (welches bald Accidenz im Gegensatz der Substanz, bald das Sinnliche im Gegensatz des Intelligibeln, bald auch die erste formlose Materie im Gegensatz der geformten Körper bedeutet), im *Plato* und *Aristoteles* hintergangen worden —" so *E. Platner, Philosophische Aphorismen* (n. A. Lpz. 1793. 8.) 1. Thl. §. 1045. ** S. 651. und 652. Vgl. *Baumgarten*, Evang. Glaubenslehre. Th. 1. S. 604 f. *C. H. Heydenreich*, Adumbratio quaestionis, num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo. Lips. 1790. 4. u. *Desselb. Originalideen.* 2. Bd. S. 181 ff. Vgl. *Dess.* Betrachtungen über die Philosophie der natürl. Rel. 2. Bd. S. 151 ff. *O. Krabbe*, de temporali ex nihilo creatione. Rostoch. 1841.

In diesen Bemerkungen und der Erfahrung, dass der heidnische Begriff des μὴ ὄν, als einer *materia ex qua*, wie zu *Philo*, so auch zu *christlichen Philosophen* und *Theologen* überging, liegt der Grund einer genauen *Bestimmung* des *Begriffs* von *nihilum* und der Unterscheidung desselben als des nihilum *negativum* von dem nihilum *privativum* (= τὸ μὴ ὄν bei *Plato* u. A.). Vgl. nach dem Vorgange der Scholastiker *Anselmus*, Monolog. c. 7—9. — *P. Lomb.* II. dist. 1—18. besonders *Al. Hales.* Summ. P. II. qu. 9.

---

1) „*Ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται, οὐδ' εἰς τὸ μὴ ὄν φθείρεται· ἐκ τοῦ γὰρ οὐδαμῇ ὄντος ἀμήχανόν ἐστι γίνεσθαί τι.*" Vgl. de mundi opif. zu Anf. u. de creat. princ. §. 7. — Dageg. ***Grossmann***, Quaestt. Philon. I. p. 19. N. 70.

membr. 10. u. *Thomas Aquinas*, Summa, I. qu. 45. art. 1 sq. (*Münsch.* II. §. 121. u. *Hagenb.* D. G. §. 171.) — *Quenstedt,* Theol. didactico-polem. I, 429. und *Baumgarten,* Glaubenslehre. Th. I. S. 597 ff.

Dass die älteste christliche Kirche im Allgemeinen dieses Dogma der Offenbarung festgehalten und die *Schöpfung aus Nichts* (Creatio de nihilo, ex nihilo, ψιλῷ βουλήματι) geglaubt und gelehrt habe, dafür zeugen

a) viele Erklärungen z. B. Hermas, *Pastor* l. I. Vis. I. 1. u. l. II. mandat. 1. — Tatianus, Orat. ad Graecos. p. 144 sq. — Irenaeus, adv. Haeret. II. 10. vgl. I. 22. u. II. 30. §. 9. — Tertullianus, Apologet. c. 17. vgl. de praescr. c. 13. — Athenagoras, Legat. pro Christ. 10. 15. 19. — Origenes, περὶ ἀρχῶν II. 1. IV. 3. Nach *Iren.* I. 22. *Tert.* de praescrr. u. *Orig.* de princ. I. praef. §. 4. war dieser Lehrsatz schon Inhalt der Glaubensregel (m. Bibl. S. 71. 78.); vgl. *Rufinus,* expos. in symb. Apost. und *Augustin.* in tradit. Symb. III. u. in reddit. symb. (Serm. CCXIV. u. XV. d. Bened. Ausg.).

b) die Bestreitung der Meinung von der Ewigkeit der Materie b. Theophilus, ad Autolycum. II. 5. — Tertullianus, adv. Hermogenem c. 1.—4. vgl. c. 8. 17. 45. und de resurr. carn. c. 11. — Irenaeus, a. St. — Lactantius, Institutt. II. 8. — Methodius, de libero arbitrio b. *Photius*, Biblioth. cod. 236. — Athanasius, de incarnat. §. 2. u. cont. Arianos. 2. — Basilius M. in Hexaëmeron hom. 2. — Augustinus, Confess. XI. c. 4 sq. vgl. XII. 7.

Auch Justinus M., Apol. I, 10. (p. 58.) u. Clemens Al., Stromatt. VI. p. 813., wenn sie auch das Vorhandenseyn der Materie (= ὕλη ἄμορφος) vor dieser Schöpfung annehmen, behaupteten nicht die Ewigkeit der Materie, eben so wenig, als Origenes, περὶ ἀρχῶν I. 2. (Opp. ed. *de la Rue* p. 57 sqq. und hier die not.) vgl. III. 5. (vgl. hinsichtlich des *Justinus* die gründliche Darst. v. *Semisch* II. S. 334 fgg.)

Wie schriftgemäss die ältern Kirchenlehrer dachten, mögen nur einige Stellen zeigen: Hippolytus in Genesin: „Τῇ μὲν πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς — ὅσα ἐποίησεν ἐκ μὴ ὄντων· ταῖς δὲ ἄλλαις οὐκ ἐκ μὴ ὄντων, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐποίησε τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ μετέβαλεν ὡς ἠθέλησεν." — Augustinus de Genesi adv. Manich. I, (5. u.) 6: „Primo ergo *materia* facta est *confusa et informis,* quod credo a Graecis *chaos* appellari — et ideo Deus rectissime creditur omnia *de nihilo* fecisse, quia — haec ipsa materia tamen *de omnino nihilo* facta est." Vgl. die ähn-

liche treffliche Erörterung de fide et symb. c. 2., welcher er hinzufügt: „Hoc autem diximus, ne quis existimet contrarias sibi esse Scripturarum sententias: quoniam et omnia Deum fecisse *de nihilo* scriptum est, et mundum esse factum *de informi materia.* — Joh. Damascenus de fide orth. II. 5: „*Αὐτὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν — ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν — ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς το εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα· τὰ μὲν οὐκ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης* („non e materia praejacente"), *τὰ δὲ ἐκ τούτων τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ γεγονότων.*"

Obgleich dieser Lehrsatz der Offenbarung [2]) eben so wenig, als alle übrigen ihr eigenthümlichen Lehren, ohne Kampf geltend gemacht werden konnte und fortwährend von denen bezweifelt oder auch bestritten worden ist, deren Gotteslehre noch nicht die christliche Vollendung erreicht hat; so muss doch die durch das Christenthum gebildete und mündig gewordene Vernunft nicht allein die Wahrheit desselben, sondern auch diess anerkennen, dass nur durch die Annahme dieses Lehrsatzes der Offenbarung das religiöse Denken und Leben überhaupt erst seine Begründung und Ausbildung erhalte; ohne ihn schwindet die Idee der absoluten göttlichen Vollkommenheit, nur durch ihn geschieht dem Gesetze des Grundes Genüge, nur er begründet ein unbedingtes Vertrauen zu Gott und die gewisse Zuversicht einer endlichen Erlösung von allem ungöttlichen Wesen.

---

2) Das Bedenken Einiger, dass bei *οὐκ ὄντα* und *μὴ ὄντα* in der heiligen Schrift wohl nicht an ein *Nichts* im christlich-philosophischen oder dogmatischen Sinne zu denken sey, da der letztere Ausdruck und der Singularis *τὸ μὴ ὄν* bei *Plato*, *Philo* und anderen *Neuplatonikern* „die formlose Urmaterie, das ungebildete, finstere, lichtlose Chaos bedeutete, insofern es so gut, als noch nicht vorhanden war," würde Bedeutung haben, wenn sich auch nur die geringste Spur der Annahme einer solchen Urmaterie in der Schrift fände und es an sich nicht natürlicher wäre, unter *τὰ οὐκ ὄντα* oder *μὴ ὄντα* das zu verstehen, was schlechthin noch nicht ist, als das, was noch nicht so ist, wie es später durch Ausbildung wurde. Zwar heisst es von Gott im apocr. *B. der Weisheit* 11, 17: (*ἡ χεὶρ τοῦ Θεοῦ*) *κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης.* Allein diese *ὕλη ἄμορφος* ist offenbar = תֹהוּ וָבֹהוּ 1 Mos. 1, 2. und wenn die Lxx hier übersetzen *Ἡ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* und *Josephus*, Arch. I. 1. §. 1. über diese Stelle sagt: *ταύτης* (*τῆς γῆς*) *ὑπ᾽ ὄψιν οὐκ ἐρχομένης;* so sagt das unmittelbar Folgende, warum die ungestaltete Erdmasse so genannt wurde (*καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου — — καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γενηθήτω φῶς κ. τ. ἑ.*), nämlich als noch *von dem Wasser bedeckt*, noch nicht hervorgetreten. Aber geschaffen wurde auch sie nach V. 1. vgl. *Bretschneider*, a. Schr. S. 524 f. — Schon *Irenaeus* hat die Schrift so verstanden, wie sie, wenn sie aus ihr selbst, nicht nach fremdartigen Voraussetzungen erklärt wird, nicht anders verstanden werden kann, II, 10, 4: „Homines quidem *de nihilo* non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti, Deus autem materiam fabricationis suae, *quum ante non esset*, ipse adinvenit.

Vgl. *Abr. G. Kästner,* Ueber die Lehre der Schöpfung aus Nichts und derselben practische Wichtigkeit. Eine Vorlesung. Gött. 1770. 4.; *C. H. Heydenreich,* a. Schr.; *Jerusalem,* Betrachtt. über die vornehmsten Wahrheiten der Relig. 1. Th. S. 12 ff. 2. Th. S. 603.; *Platner,* a. Schr. §. 1043 ff.; *Bretschneider,* Handbuch. 1. Th. §. 87.; *Twesten,* Vorlesungen II. 1. S. 74 ff.

Anm. 4. Zweck der Schöpfung[3]).

Vgl. *W. C. L. Ziegler:* Kritik über den Artikel von der Schöpfung nach unseren gewöhnlichen Dogmatikern — in *Henke's* Magazin 2. Bd. 1. Stk. und ein Nachtrag dazu 6. Bd. 2. Stk.; *Chr. W. Snell,* Drei Abhandlungen philos. Inhalts. Lpz. 1796. 8.; *Bretschneider,* Handbuch. 1. Bd. §. 88.; *Twesten,* Vorlesungen II, 1. S. 87 ff.

a) Einige weisen die Frage nach der Ursache wie dem Zweck der Weltschöpfung ab, entweder als *ungeziemend* oder doch als *unbeantwortlich:* z. B.

> *Augustinus,* de diversis quaestiones, qu. 28: Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis divinae. Sed omnis causa efficiens est, omne autem efficiens majus est, quam quod efficitur. Nihil autem majus voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda." — *Morus,* Epit. Part. I. c. 3. §. 6. (p. 65.): „Scire, — quo consilio Deus *nobis hominibus* condiderit mundum, nondum est scire, quo in universum consilio, ultra quod intelligi nullum aliud possit, eum creaverit. Multa sine dubio Deus condendo mundo spectavit, quae nos ignoramus." Vgl. *Ej.* Commentarius in epit. I. p. 302 sq.: „Nos ne perspicimus quidem omnem mundum; ergo nec possumus de consilio omni dicere." *Bretschneider,* a. Schr. S. 530 f.: — „Bei Beantwortung dieser Frage ist man gewöhnlich von der Bestimmung des Menschen ausgegangen, und hat diese für den *Endzweck des Weltganzen* gehalten; aber offenbar mit Unrecht, da der Mensch und die Erde, die wir bewohnen, nur der kleinste Theil der Schöpfung sind und gegen das unermessliche Weltall fast in Nichts verschwinden. Das Weltganze aber kennen wir viel zu wenig und die Mannichfaltigkeit der Geschöpfe,

---

3) Sehr häufig ist *Ursache,* als welche nur die g. Güte zu denken ist, und *Zweck* der Schöpfung oder Absicht (id quod spectatum est), causa finalis und c. impulsiva oder Beweggrund zum Schaffen, auch *Zweck* und *Folge* (finis und effectus) verwechselt worden, wie die folgenden Mittheilungen schon zeigen.

für welche die Myriaden Sonnen vorhanden sind, deren schwachen Schimmer wir erblicken, sind uns zu unbekannt, als dass wir den Endzweck, in welchem die Zwecke für alle diese zahllosen Weltkörper wie in einem Mittelpunkte zusammentreffen, zu erforschen vermöchten. Höchstens vermögen wir nur den *Mittelzweck,* für welchen unsere *Erde* mit ihren Geschöpfen vorhanden ist, zu erkennen; aber auch hier muss uns Vieles zweifelhaft bleiben, weil wir das Verhältniss unserer Erde zum Weltganzen, und der lebenden Wesen auf ihr zu allem Leben im Weltall, wegen Unkunde des letztern, nicht zu beurtheilen vermögen."

b) Viele bezeichneten als *Zweck* der Weltschöpfung die *Verherrlichung Gottes* (*gloria Dei manifestanda*) mit Beziehung auf Jes. 43, 7. Prov. 16, 4. Ps. 19. vgl. 138. u. Weish. 13, 5. Röm. 1, 20. 11, 36. Ap. G. 17, 26—28. Col. 3, 17. Schon

Clem. Rom. 1 Cor. 33. spricht den Gedanken aus, dass, wie der Gerechte durch seine guten Werke verherrlicht werde, so auch der Herr: *καὶ αὐτὸς οὖν ὁ κύριος ἔργοις ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη. Athenagoras,* de resurr. mort. c. 12. (p. 53. ed. Col.) erklärt, dass Alles auf Erden um des Menschen willen geschaffen worden sey, und auf die Frage nach der Ursache der Schöpfung des Menschen, der das Bild seines Schöpfers trage, gibt er als erste und allgemeinste (*πρῶτος καὶ κοινότερος λόγος*) an, dass er, da der Allgenugsame keines Geschöpfes, auch des Menschen nicht bedürfe, die Güte und Weisheit des Schöpfers, die in allen seinen Werken sich offenbare, erkennen und an dem göttlichen unvergänglichen Leben Theil haben solle. Noch bestimmter spricht den Gedanken aus *Tertull.* apolog. c. 17: Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum verbo, quo jussit, ratione, qua disposuit, virtute, qua potuit, de nihilo expressit *in ornamentum majestatis suae*, unde et Graeci nomen mundo *κόσμον* accommodarunt. — Aehnlich fasst *Athanasius* cont. Arian. orat. II. n. 81. die Schöpfung als Bild der göttlichen Weisheit, die den Vater offenbare. —

Lactantius, Institutt. div. VII. 4. 5: „Sicut — mundum *non propter se* Deus fecit, quia commodis ejus non indiget (cf. c. 4: quoniam potest esse sine mundo, sicut fuit antea, et iis omnibus, quae in eo sunt, — Deus ipse non utitur), *sed propter hominem,* qui eo utitur, ita *hominem propter se.* — Scilicet ut esset, qui opera ejus intelligeret,

qui providentiam disponendi, rationem faciendi, virtutem consummandi et sensu admirari et voce proloqui posset: quorum omnium summa haec est, *ut Deum colat.* — — Quid — Deo cultus hominis confert, beato et nulla re indigenti? — — *Propterea* — *coli se Deus expetit* et honorari ab homine tanq. pater, *ut virtutem ac sapientiam teneat, quae sola immortalitatem parit.* Nam quia nullus alius praeter ipsum donare eam potest, quia solus possidet, *pietatem hominis, qua Deum honoraverit, hoc afficit praemio, ut sit in aeternum beatus sitque apud Deum et cum Deo semper.*" — Vgl. die ganz verwandte Ausführung de ira Dei c. 13 sq. — *Gregorius Nyssenus,* Orat. catech. c. 5. vgl. de hominis opif. c. 2. — *Melanchthon,* ll. communes theol. (Lips. 1548. 8.) p. 50: „Voluit Deus innotescere et se conspici. Ideo et condidit omnes creaturas et miram artem adhibuit, ut convinceret nos, non extitisse res casu, sed esse aeternam mentem, architectatricem, bonam, justam, spectantem hominum facta et judicantem." — *Gerhard,* ll. theol. II. p. 13. und die meisten älteren evang. Theologen, z. B. *Quenst.* (I, 418): *Finis creationis ultimus* est Dei gloria. Manifestavit enim Deus in et per creationem a) *gloriam bonitatis,* dum bonitatem suam cum creaturis communicavit; b) *gloriam potentiae,* dum omnia creavit ex nihilo, solo nutu atque verbo; c) *gloriam sapientiae,* quae elucet ex rerum creatarum multitudine, varietate, ordine, harmonia. Ps. 19. — *Finis intermedius* est hominum utilitas. *Omnia enim fecit Deus propter hominem, hominem autem propter se ipsum.* Ps. 115, 16. — Aehnlich *Calov, Baier, Hollaz, Buddeus, Crusius* und in neuerer Zeit *Marheinecke,* Grundlehren (1. Ausg.) §. 211. — „*Petrus Kingius,* Archiepiscopus Dublinensis (in libro: *de origine mali.* Lond. 1702. 8.) receptam hanc sententiam primus oppugnavit ita: Quicunque gloriae suae causa aliquid facit seu agit, is vitiosus est. Atqui Deus est perfectissimus. Ergo non potuit propter gloriam suam hunc mundum construere. Subjiciebat aliud argumentum: Quicunque gloriam tanquam bonum appetit, is non est perfecte felix. Atqui Deus perfectissime beatus est, neque ejus felicitas vel minui vel augeri potest. Ergo propter gloriam suam hanc mundi machinam construere non potuit. Hae Kingii rationes valde placebant *Petro Baylio,* qui acerrime hinc dogma vetus Theologorum perstringebat (*Reponse aux questions d'un Provincial* T. II. c. 74. p. 78—84. — Contra quem lege *Wolfii, Manich. ante Manichaeos.* p. 384.). *Baylium* plurimi sequebantur, statuentes, dogma de gloria Dei nullo modo defendi posse." *Mosheim,* Elem. th. dogm. p. 347 sq.

c) Die Mehrzahl der Lehrer der alten Kirche bezeichnete, sich eng an die Schöpfungsurkunde (1, 26 ff.) anschliessend, *den* gottverwandten, *göttlichen Lebens fähigen, Menschen* als Endzweck der Schöpfung dieser (sichtbaren) Welt, wie Gottes Güte oder freie Liebe als Ursache. So schon

Hermas, Past. II, 12, 4: (Deus) orbem creavit *propt. hominem* et omnem creaturam subjecit homini et omnem potestatem dedit illi, ut dominetur horum mandatorum. — *Justinus M.*, apol. maj. p. 58. (ed. Colon.): *πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι᾽ ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα, οἳ ἐὰν ἀξίους τῷ ἐκείνου βουλήματι ἑαυτοὺς δι᾽ ἔργων δείξωσι, τῆς μετ᾽ αὐτοῦ ἀναστροφῆς καταξιωθῆναι προςειλήφαμεν συμβασιλεύοντας, ἀφθάρτους καὶ ἀπαθεῖς γενομένους.* Vgl. Apol. min. p. 43 (*διὰ τὸ ἀνθρώπειον γένος*) und *Semisch*, II. S. 337 fg. — Mehr hierher gehört auch *Athenag.* de resurr. c. 12. *Theophil.* ad Autol. I. (p. 72. ed. Col.): *ἥλιος καὶ σελήνη κ. τ. λ. γεγονότα πρὸς ὑπηρεσίαν καὶ δουλείαν ἀνθρώπων, καὶ τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ* vgl. l. II. p. 88. *Tatian.* c. Graec. p. 144. (ed. Col.) *Iren.* V, 29. 1. vgl. IV, 5, 1. u. 7, 4. und *Duncker*, S. 78 fg. *Tertull.* adv. Marc. I, 13: (Deus) mundum *homini*, non sibi fecit. — Selbst *Origenes* konnte sich bei seiner Ansicht von dieser Welt, als purgatorium für die, in einer höhern gefallenen, eingekörperten Seelen an diese, durch die Wortfassung des Hexaemeron bestimmte, Lehrform anschliessen; so Gen. homil. I, 12: magna Dei factura homo, *propter quem* universus creatus est mundus; vgl. die ausführl. Vertheidigung c. Cels. IV, 74—99: *ταῦτα πεποίηκεν — πάντα διὰ τὸ λογικὸν ζῶον.* Dieser Ausdruck entspricht seiner wirklichen Ansicht; wenn er den Blick über die sichtbare Welt erhebt zum Universum im vollen Sinne, da bezeichnet er als Zweck der Weltschöpfung *salus universarum creaturarum*, insbesondere die freie, ihrer Bestimmung entsprechende, Entwickelung der *vernunftbegabten Wesen* („rationabiles et diviniores naturae," „rationabilia animantia," „rational. subsistentiae s. creaturae") de princc. II. c. 1. — Da die Auslegung der tiefsinnigen Schöpfungsurkunde in der alten Kirche, welche gegen den heidnischen Hylozoismus und Dualismus den bibl. Monotheismus, als die Grundlage aller wahren Religion, zu begründen hatte, zu den vornehmsten Aufgaben mündlichen und schriftlichen Unterrichts gehörte, so blieb jene Lehrform über 5

Jahrhunderte vorherrschend; wir finden sie bei *Nemesius* de nat. hom. I. p. 33 sqq. (ed. Oxon.), *Chrysost.* de provid. I. (Tom. IV. p. 142.), *Theodoret.* de provid. or. 2. vgl. Quaestiones in Gen. XX., *Augustin.* de div. quaest. 28. vgl. de civit. Dei XI, 27., und die Erklärungen nicht blos des *Athenagoras,* sondern auch des *Lactantius* u. *Gregor v. Nyssa* gehen von derselben Anschauung aus. Da jedoch der zur Lehrsumme gehörende Artikel von den Engeln den Blick nothwendig immer erweiterte, so musste im Fortgange der dogmatischen Entwickelung auch diese Lehrform sich erweitern, so dass später dem universalen Sinne des Hexaëmeron und dem universalen Gehalte der übrigen Schriftlehre entsprechend die *Mittheilung des göttlichen, seligen Lebens* an empfängliche Wesen als Zweck der Weltschöpfung bezeichnet wurde. So

Joh. Damascenus, de orthod. fide l. II. c. 2: „θεὸς ὑπερβολῇ ἀγαθότητος εὐδόκησε γενέσθαι τινὰ τὰ εὐεργηθησόμενα καὶ μεθέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος." — *Petrus Lomb.* sent. II, dist. 1. (C.): Credamus ergo, rerum creatarum coelestium, terrestrium, visibilium vel invisibilium *causam* non esse nisi *bonitatem creatoris,* qui est Deus unus et verus. Cujus tanta est bonitas, ut summe bonus beatitudinis suae, qua aeternaliter beatus est, alios velit esse participes. — (D.) Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam, — fecit Deus rationalem creaturam, quae summum bonum intelligeret et intelligendo amaret et amando possideret ac possidendo frueretur. — (E) Ideoq. si quaeratur, *quare* creatus sit homo vel angelus, brevi sermone responderi potest, propter bonitatem ejus (Dei). — (F.) Et si quaeritur, *ad quid* creata sit rationalis creatura, respondetur: *ad landandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo, in quibus proficit ipsa, non Deus;* Deus enim perfectus et summa bonitate plenus nec augeri potest nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad creatoris bonitatem, ad creaturae utilitatem. — Und so erklären sich auch alle bedeutenderen Scholastiker im Wesentlichen übereinstimmend, wenn auch formell verschieden, wie *Hugo de St. Vict.* de sacramm. chr. f. I. c. 1., *Alanus* ab *Ins.* II. 4. und besonders schön *Thomas* Aquin. Summ. P. I. qu. 44. art. 4. Dieser bezeichnet die *Güte* Gottes als *causa finalis* der Weltschöpfung, die *Weisheit* als causa *exemplaris* und die *Macht* als causa *efficiens.* Wie schon Petrus Lomb. und einige der früher genannten, so suchten auch jüngere Theologen die Uebereinstimmung der verschiedenen Ansichten zu zeigen, wie *Mosheim* (l. c. p.

345 sq.): „Finis creationis est communicatio felicitatis, quam ipse Deus possidet, cum aliis, Gen. I, 31. Ps. VIII, 7. 1 Cor. III, 22. Huic sententiae non id repugnat, quod multi dicunt, finem creationis esse gloriam Dei, Ps. XIX, 1. Prov. XVI, 4. Rom. I, 20. Nam quum per gloriam Dei nihil aliud intelligatur, quam complexus perfectionum divinarum, et earum manifestatio unum sit ex illis mediis, per quae *homines* et *spiritus* participes fieri debent felicitatis divinae, sequitur, eos, qui finem creationis dicunt esse gloriam Dei, non differre ab illis, qui communicationem felicitatis divinae hunc finem esse statuunt." Er beweist dann nur, communicationem felicitatis cum aliis (hominibus et spiritibus) *horum finium ultimum* esse. Aehnlich auch *Reinhard* u. A. Einen interessanten Rückgang zur altkirchlichen Anschauung und Bezeichnung hat *J. P. Lange* genommen (II. §. 23.); er bezeichnet die Welt als den substantiellen Advent oder die pyramidische Basis des Menschen, diesen in organischer Beziehung als ihre Spitze und in dynamischer Beziehung, in seiner Geistesmacht, als das Wesen, in welchem sie sich aufhebt oder vergeistigt. Eine geistreiche Entwickelung des Gedankens enthält seine folgende Darstellung.

d) Nach *Kants* Vorgange wurde von mehreren vornämlich *die moralische Vervollkommnung der Gott ähnlichen* oder moralischen *Wesen* als Endzweck der Weltschöpfung gedacht, jedoch gewöhnlich in Verbindung *mit der entsprechenden Glückseligkeit* (= *das höchste Gut:* Harmonie der Tugend und Glückseligkeit): Matth. 5, 48. 2 Cor. 3, 18. 4, 16. Eph. 3, 16. 4, 13 ff. — So

Kant, Krit. d. pr. Vernunft. S. 235 ff. u. Krit. d. Urtheilskr. S. 388 ff. 421 ff. vgl. *Velthusen:* ob Glücks. od. Vollk. letzter Zweck? in Henke's Mag. II. 1. *Chr. W. Snell,* drei Abhandlungen philosoph. Inhalts. (Lpz. 1796. 8.) 2. Abh. — *L. H. Jacob,* Allgem. Religion (Halle 1797. 2. A. 1801. 8.) S. 416 ff.) — *Ammon,* Summa Theol. §. 66: „Praefixit ei (rerum universitati) hunc finem supremum, *ut bonum summum per gradus communicetur cum creaturis longe plurimis,* ita, ut homines praesertim et reliqui spiritus creati e naturae suae imbecillitate identidem emergentes ad majorem in dies cum numine similitudinem contendant et virtute sempiterna beati aeternum fiant Dei regnum." Er beruft sich ausser den oben angef. Stellen noch auf Ps. 8, 5. 1 Cor. 15, 46. und 1 Joh. 3, 1 f., und vergleicht die herrliche Stelle bei *Lactantius,* de vita beata c. 6. — Aehnlich *Schott,* Epitom. §. 64: „*Summa naturarum Deo similium*

perfectio moralis," mit welcher Ansicht er die übrigen auch zu vereinigen sucht, indem er in gutem Sinne zugibt, „(Deum) et felicitatem verissimam, huic perfectioni conjunctam, magis magisque promovendam, sive (quod idem est) virtutes suas eo modo, qui illis (naturis Deo similibus) appareret dignissimus, declarandas spectasse." — Vgl. *Stäudlin*, Dogm. u. Dogm. Gesch. §. 54. S. 211. (3 A.).

Wegscheider, der sich Institutt. §. 96. p. 305. (ed. V.) auch zu dieser Ansicht bekennt, erweitert sie, im Sinne *Ammons*, so, dass er das „*summum bonum*, cujus *pars praecipua* naturarum intelligentium perfectione morali, *pars altera* felicitate continetur, cum creaturis quam plurimis per gradus, et cum hominibus quidem ultra hujus vitae fines, communicandum" als Endzweck der Weltschöpfung beschreibt.

e) Alle die bemerkten Ansichten umfassen diejenigen, welche die *Offenbarung und Mittheilung des höchsten Guts oder des herrlichen und seligen Lebens Gottes* an empfängliche Wesen als Endzweck aller Schöpfung und die Güte Gottes als Ursache bezeichnen. Es ist diess schon der Grundgedanke der oben genannten grossen Scholastiker, namentlich des

Thomas Aqu. l. c.: Sunt quaedam, quae simul *agunt* et *patiuntur*. Quae sunt imperfecta. Et his convenit, quod et in agendo intendant *aliquid acquirere*. Sed primo agenti (Deo), *qui est agens tantum*, non contingit agere *propter acquisitionem alicujus finis*, sed intendit solum *communicare suam perfectionem*, quae est ejus *bonitas*. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est *similitudo perfectionis et bonitatis divinae*. Sic ergo *divina bonitas* est *finis rerum omnium*. Ideoque Deus solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam *utilitatem*, sed solum propter suam *bonitatem*. — Unter den jüngeren Theologen vgl. *Doederlein*, Institutio theologi chr. P. I. §. 121: „Si quis jam rogat, cur Deo placuerit mundum tantasque res creare, in promptu est responsio: *Voluit immensam vim suam facere conspicuam ac, ut est benignissimus, bonitatis suae fructum concedere creaturis, unde gloria divina elucet ac promovetur.*" — Vorn. aber *Twesten* II. 1. §. 36. S. 87 ff. — *Martensen* §. 60. verbindet auch die beiden Formeln, „dass Gott die Welt geschaffen hat *in gloriam suam* und *in salutem nostram* (Eph. 1, 12. 14. 2 Cor. 3, 18.);" nur ist in seiner Darstellung die nothwendige Idee der absoluten Freiheit des allgenugsamen Schöpfers (*οὐ προςδεόμενος τινός, ἀνενδεής*) im biblisch-kirchlichen Sinne nicht genug

zur Anerkennung gekommen, indem sie von der (§. 57. auch ausdrücklich ausgesprochenen) Voraussetzung ausgeht, „dass Gottes eigene Seligkeit durch die Schöpfung erst recht vollkommen werde,“ vgl. §. 59. 66. — Dagegen bemerkt *Nitzsch* §. 86. A. 3: „Der einige Zweck der Welt ist der *Gottmensch*, und diese Bezeichnung muss als concreterer Ausdruck der Einheit gelten gegenüber dem abstrakteren Satze [Martensen]: Gott hat die Welt geschaffen, „um seiner Vollkommenheit zu genügen.“ Im Wesentlichen übereinstimmend mit Nitzsch *I. P. Lange* a. Schr. S. 227. — Eine gründliche Darstellung der biblischen Lehre in ihrer universalen Form bei *G. L. Hahn* a. Schr. §. 49. vgl. 39 ff.

Anm- 5. *Optimismus* und *Theodicee.*

Dass die Welt ihrem Zwecke entspreche oder unter allen denkbaren die beste sey (*Optimismus*), ist ein Axiom des allgemeinen relig. Glaubens. Nur ein *Epikur* und seine Gesinnungsgenossen ausser und in der Kirche, namentlich Deisten wie *Hobbes* (in s. Leviathan), *Pet. Bayle* (Réponse aux questions d'un Provincial u. Diction. hist. art. Manich. u. a.) u. *Voltaire* (Caudide ou l'Optimisme 1759.) haben die Frage verneint. Die Kirche weist die Versuche, das Daseyn der Uebel u. des Bösen in der Welt zu erklären und die Vereinbarkeit derselben mit der Idee eines absolut vollk. Gottes zu erweisen (Theodicee), welche vom Standpunkte des Hylozoismus (*Hermogenes*) oder Dualismus (*Gnostiker, Manichäer* u. ihre Nachfolger) gemacht worden sind, oder welche bei der Voraussetzung der Nothwendigk. eines Gegensatzes zur Entwickelung höhern Lebens jenen von Gott selbst ableiteten (*Florinus* u. *Blastus* wahrscheinlich, entschieden *Lactantius* u. *J. Sc. Erigena*), auf Grund h. Schr. zurück und findet im Glauben an Gottes absolute Weisheit und Macht die einzige sichere Grundlage jeder Theodicee, lässt aber die Lösung der Räthsel der göttlichen Weltregierung im Allgemeinen wie im Besondern, die vollendete Theodicee, erst nach Ablauf dieser Weldperiode von Gott selbst erwarten: Röm- 8, 18—26. 11, 33 ff. vgl. Offenb. 21.

Auf dem Glauben an die absolute Güte, Weisheit und Macht Gottes ruht auch der berühmte Versuch, den *Leibnitz* auf Veranlassung der ersten Königin von Preussen *Sophie Charlotte* machte und zunächst gegen P. Bayle richtete:

Essais de Theodicée (Amst. 1710. u. o.), in verschiedene Sprachen übersetzt, *deutsch* am vollständigsten, zugleich mit verwandten Schrr. des Vf., durch *Gottsched* 5. Ausg. Leipz. 1763. 8. Vgl. *Pet. Reusch*, diss. quo sensu hic mundus

sit optimus. Jenae 1739. 4. *F. Chr. Baumeister,* Hist. doctrinae recentius controversae de mundo optimo. Goerl. 1741. 4. *Kant,* Betrachtungen über den Optimismus. Königsb. 1759. 8. *J. G. Töllner,* die Lehre von der besten Welt, die Lehre Christi. Matth. 13, 24 ff. — in s. kurzen verm. Aufsätzen. 1. Bd. 1. u. 2. Samml. *Snell,* a. Schr. — *C. A. Creuzer,* Leibnitzii doctrina de mundo optimo sub examen denuo vocatur. Lips. 1795. 8. — *Bretschneider,* a. Schr. S. 534 ff. *Twesten* II. 1. S. 120 ff. *Martensen* §. 115.

Eine ausführliche Darstellung der Grundsätze Bayle's gibt ein noch entschiednerer Gesinnungsgenosse *L. Feuerbach, Pierre Bayle* nach s. für die Geschichte der Philos. interessantesten Momenten — Ansb. (1838.) S. 84 ff.

Anm. 6. Von der Mosaischen Schöpfungsgeschichte 1 *Mos.* 1. 2.

Den mannichfaltigen Erklärungsversuchen aller Interpreten, welche in dem Hexaemeron an der Spitze der h. Bücher eine Urkunde göttlicher Offenbarung erkennen, ist gemein die Anerkennung der Tiefe und Bedeutung der Wahrheit, welche diese räthselhafte Darstellung enthält in Vergleich mit Allem, was sonst die Welt von der Weltentstehung zu wissen gemeint hat bis auf diesen Tag. Die Mehrheit der Erklärer in der allg. Kirche, schon der alten, mit Ausnahme platonisirender Väter nach Philo's Vorgange, hat den *geschichtlichen Charakter* der Urkunde und somit darin einen wirklichen Bericht über die Schöpfung der Welt durch Gottes allmächtige Weisheit anerkannt, obwohl es bei der Annahme der Mehrsinnigkeit der h. Schrift (§. 28.) auch ausser den platonisirenden Kirchenlehrern nie an allegorischen Interpreten gefehlt hat. — Seit dem 17. Jahrh. aber traten infolge der antikirchlichen, rationalistischen Bewegungen Viele auf, welche den grammatisch-histor. Sinn der Urkunde ganz aufgaben und darin entweder nur eine *Allegorie* — eine historische Einkleidung einer ganz andern Wahrheit, als sie den Worten nach enthält — oder einen *Mythus,* ähnlich den verwandten Mythen der übrigen Völker — eine uralte, im Munde der Ueberlieferung wundersam gewordene, Sage vom Ursprung der Welt — erkannten und zwar, je nach der Verschiedenheit des relig. Standpunktes, einige einen *historischen,* eine Sage, welcher ein wirkliches Faktum zum Grunde liege, hier der Akt der Schöpfung, wie er den Urvätern aus der Uroffenbarung durch die Ueberlieferung bekannt geworden, andere einen *philosoph.* Mythus, dessen Grundlage eine Reflexion irgend eines alten Weisen über den Ursprung der Dinge sey, eine hi-

storisch eingekleidete Idee, nach Einigen in prosaischer, nach Anderen in poetischer Form. So haben *Eichhorn*, *Gabler*, *Henke* u. a. in dem Hexaemeron einen Schöpfungs*hymnus* gesehen, *Paulus* einen Sabbaths*hymnus*, und unter den neueren Allegoristen oder philosoph. Interpreten fand *Herder* darin eine mnemonische *Hieroglyphe:* der Morgen der Welt ein Sinnbild jedes folgenden Morgens, des allmähligen Hervortretens der Gegenstände aus dem Dunkel der Nacht, *W. Abr. Teller* dagegen den ersten Versuch einer *Theodicee* oder des Nachweises, dass nicht Gott Urheber des Bösen und der Uebel in der Welt sey. — Die evangelischen, an dem Princip der Kirche mit Ueberzeugung festhaltenden, Theologen weisen mit Recht alle diese Ausdeutungen zurück, und sie haben für unsere Zeit nur noch historischen Werth.

Vgl. die Literatur bei *Bretschneider*, System. Entw. §. 74. mit *Chr. D. Beck*, Comm. de fontibus, unde sententiae et conjecturae de creatione et prima facie orbis terrarum ducuntur. Lips. 1782. 4. — *J. G. Eichhorn*, Urgeschichte, herausgeg. mit ausführl. Einleit. u. Anmerk. v. *J. Phil. Gabler*. 2 Thle in 3 Bänden. Altorf 1790—1793. — (*J. Lor. Bauer*) Theologie des A. T. Lpz. 1796. §. 64 bis 66. und *Geo. Chr. Storr*, Lehrb. d. chr. Dogm. übers. von *Flatt*. §. 31. Anm. 10. S. 324 f. *Hävernick*, Vorlesungen üb. die Theologie des A. T., herausgeg. v. H. A. Hahn (1848.) S. 61 ff., *Kurtz*, Bibel u. Astronomie (3. A. 1852.) S. 3 ff. 54 ff. 419 ff. *J. P. Lange* II. S. 222 ff. — *Fz. Delitzsch*, die Genesis (2. A. 1853.) S. 57 ff.

Die Urkunde enthält den Bericht von der *Schöpfung der Welt*, sey es, dass Moses die Kenntniss aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung empfing, oder die Urkunde vorfand und als göttlicher Gesandte durch sein Ansehen beglaubigte. — Der *historische Charakter* der Urkunde wird durchgängig in der Schrift anerkannt oder vorausgesetzt: Gen. 5, 1 fg. 9, 6. Exod. 20, 11. 31, 17. Ps. 8, 3 ff. 33, 6—9. 90, 1 fg. 102, 26 ff. 104. Hiob 38, 4 ff. Jerem. 10, 10 ff. — Matth. 19, 4 ff. Ap. G. 17, 24 ff. vgl. Röm. 11, 36. 2 Pet. 3, 5. Hebr. 4, 4. 11, 3. Apok. 4, 11. 10, 6. — Nirgends Andeutung einer andern Auffassung; die biblisch-kirchliche Erklärung ist auch nur angefochten worden vom Standpunkt ausserbiblischer Voraussetzungen und Vorurtheile.

Eben so unzweifelhaft ist's, dass die Urkunde eine Darstellung der Schöpfung des *Welt* (Kosmogonie) enthält, nicht blos der *Erde* (Geogonie, von V. 2. an), wie *Dathe* u. *J. D. Michaelis*, von den Dogmatikern namentlich *Danov*, *Döder-*

lein, Morus, Reinhard u. *Storr* annahmen, vornämlich aber zu erweisen suchte *J. G. Rosenmüller,* antiquissima historia telluris a Mose descripta Ulm 1776. 8., welche Inauguraldiss. übers. und mit Zusätzen des Vf. herausgab Obristl. *von Sprengseysen:* J. G. Rosenmüllers Abh. über die älteste Geschichte der Erde u. s. w. Nürnb. 1782. 8. — Die Annahme ist ganz unvereinbar 1) mit dem universalen Anfang und Schluss der Urkunde I, 1. und 2, 1—3. vgl. V. 4. 2) mit dem Context: V. 6—8., insbesondere der Beschreibung der *Schöpfung* der Himmelskörper V. 14—18., welche bei entgegengesetzter Ansicht ganz willkührlich gedeutet werden muss; wie denn 3) auch die Analogie der ganzen h. Schrift dagegen spricht, in welcher überall der Eine wahre Gott als Schöpfer *Himmels und der Erde* dargestellt wird, wie in unserer Urkunde.

Diese ist aber auch in ihrer grossartigen, keine wahrhaft wissenschaftlichen Forschungen beschränkenden, Allgemeinheit zu fassen. Der Bericht gehört zu dem, was der Apostel *αἴνιγμα* nennt (1 Cor. 13, 12.), dessen Lösung erwartet werden muss, wie denn die Wissenschaft schon jetzt bedeutender Fortschritte sich erfreut; vgl. ausser *Kurtz, Lange* u. A. auch *Ebrard,* chr. Dogmatik 1. Bd. (1851.) §. 161 ff. u. dess. Zukunft der Kirche (1847.) Heft 6 fg. — Aber auch wie er vorliegt mit seinen einfachen Sätzen und ihrem einleuchtenden Sinne hat er für jede in der Schule der Offenbarung gebildete Vernunft, wie alle wahren Geheimnisse (§. 6.), einen axiomatischen Charakter und nimmt in würdigster Weise die erste Stelle an der Spitze der Urkunden von den Offenbarungen des Einen wahrhaftigen Gottes ein, da er die wesentlichen Momente des wahren, dem reinsten Gottesbegriff entsprechenden, Monotheismus enthält.

Die Urkunde scheidet 1) auf das Bestimmteste *Gott* als den Urheber *von der durch ihn gewordenen Welt* mit Allem, was sie in sich fasst (2, 1.), und indem sie lehrt, dass diese durch seinen allmächtigen Willen allein entstanden sey, schliesst sie die naturalistische Annahme eines ewigen Seyns dunkler, chaotischer Massen und Mächte ausser Gott aus, die Quelle alles fatalistischen und casualistischen Wahns, und begründet den Glauben an Gottes *Allmacht,* als die erste und allein zureichende Ursache aller Dinge. Dem entsprechend lehrt sie

2) dass Alles, was Gott schuf, gut und vollkommen war in seiner Art (1, 10. 12. 18. 21. 25. 31.), dass folglich

alles Uebel nur entstanden ist durch die Sünde oder die Uebertretung des göttlichen Gesetzes seitens der gut geschaffenen gottverwandten Wesen. Indem sie so dem Glauben an Gottes absolute *Güte* entspricht, begründet sie die Hoffnung, dass das Gute als das Ursprüngliche und Wesentliche den Sieg gewinnen werde über das Böse, als das Zufällige, das mit der heiligen Ordnung des Allmächtigen streitet. Sie begründet

3) den Glauben an Gottes *Weisheit* durch die Schilderung der stufenmässigen Bildung der Welt; nichts entsteht, dessen Entstehen nicht vorbereitet und dessen Fortdauer nicht gesichert war; zuletzt erscheint der Mensch als Herr der Erde und ihrer Güter, Gottes Stellvertreter, dessen Bild er trägt. Diess ist die tiefe Bedeutung der Darstellung, nach welcher das Werk successiv in 6 Zeitabschnitten oder Epochen vollendet worden ist, welche dem biblischen und anderweiten orientalischen Sprachgebrauch entsprechend Tage genannt werden (vgl. *Delitzsch,* Genesis S. 87 ff.).

Mit Recht hat daher die alte Kirche das Hexaemeron, als die erste Offenbarungsurkunde, so hoch gehalten, weil es einfach, frei von den phantastischen Ausschmückungen der kosmogonischen Mythen des Heidenthums, die Grundlagen, die nothwendigen Voraussetzungen aller wahren Religion enthält, wie sie ausserdem keiner der Weltweisen erkannt hat, wie denn auch die neuere Naturphilosophie, welche das Räthsel der Welt- und Menschen-Entstehung selbständig hat lösen wollen, als Thorheit sich erwiesen und an das apostolische Wort Röm. 1, 21 fg. erinnert hat (vgl. m. *Sendschr.* an Dr. Bretschneider über die Lage des Christenth. etc. S. 94 ff. und *Lange* a. Schr. §. 24.).

Wenn *Delitzsch* in seinem trefflichen Commentar (S. 73 ff.) in der Urkunde eine Redaction der „mit den ersten Menschen aus dem Paradiese hinausgewanderten Schöpfungssage“ sieht, „wie sie innerhalb des Bereichs der wahren Religion sich fortgepflanzt habe oder wie sie — mittelst israelitischen geistlichen Tiefblicks den heidnischen Entartungen entnommen und auf ihre Urgestalt zurückgebracht worden“ — obwohl (S. 76.) weder formell noch materiell ganz adäquat sey; so finden wir zu dieser Annahme in dem Gehalt und in der Form der übrigen kosmogonischen Völkersagen, auf welche er hinweist, eben so wenig Berechtigung, als wir der Hypothese von *Kurtz* zustimmen können, der in seinem lehrreichen Werke (Bibel u. Astronomie S. 80 ff. vgl. 87 ff.) diese „Geschichte der Weltschöpfung“ aus „prophetischer Conception“

ableitet, so dass der Verfasser „in Worte übersetzt habe, was er im Geiste" — zurückblickend in die Uranfänge der Welt — „geschaut" (83.). — Abgesehen davon, was *Delitzsch* (67 ff.) u. *Hofmann* (Schriftbeweis I. S. 231 f.) gegen diese Ableitung dieser Geschichte aus prophetischen Visionen erinnert haben, fehlt es unsers Erachtens an einem hinreichenden Grunde, eine speciell verschiedene Quelle der Offenbarung der ersten Fundamente der wahren Religion anzunehmen von der, aus welcher alle übrige Wahrheit geflossen ist, von welcher die folgenden Urkunden des heiligen Kanons berichten.

§. 61.

Neutestamentliche Vollendung der biblischen Lehre von der Schöpfung.

Ob nun wohl nach der allgemeinen biblischen Lehre dem Gott, welcher Alles in Allem wirkt (1 Cor. 12, 6. vgl. 8, 6.), die Schöpfung der Welt zugeschrieben wird (§. 38. 60.); so kann doch, da der absolut Unsichtbare und Verborgene nach den Offenbarungen des N. T. (§. 51. 53. 55.) sein Leben, seine Kraft und Herrlichkeit von Ewigkeit her durch den Sohn, sein vollkommenes Ebenbild, offenbart, die Handlung der *Schöpfung* auch nur *durch den Sohn* in Gemeinschaft mit dem h. Geiste geschehen seyn, und eben diess ist auch ausdrückliche und deutliche Lehre des N. T. (Joh. 1, 3. 10. 1 Cor. 8, 6. Col. 1, 16. 17. vgl. Eph. 3, 9. Hebr. 1, 2 f. 10. — vgl. §. 53. und 55.). — Wie aber die immanente Lebensentfaltung des Vaters im Sohne und Geiste eine absolut ewige ist, so hat die ausserwesentliche in der Schöpfung, durch welche eine begrenzte Welt mit begrenzten Räumen und Zeiten (*αἰῶνες* mit ihren *καιροῖς*, *ἡμέραις* und *ὥραις*) ins Daseyn getreten ist, nothwendig einen Anfang gehabt. Daher lehrt auch die Schrift schon in ihrer ersten Urkunde, der absoluten Idee der Wahrheit entsprechend, dass Gott *am Anfange* Himmel und Erde geschaffen habe (Gen. 1, 1. vgl. Prov. 8, 22 ff. Jes. 40, 26 ff.), und die

vollendete Offenbarung im N. T. bestättigt es, indem sie erklärt, dass der Vater es gethan durch den ewigen Sohn, dessen Seyn und Leben daher, als das absolut ewige, auch als ein *vor*weltliches bezeichnet und eben damit ausdrücklich ein Anfang der Welt gesetzt wird (Joh. 1, 1 ff. 17, 5. 24. vgl. Hebr. 1, 2. 8 ff. 11, 3.).

Anm. 1. Vgl. *G. L. Hahn*, Theol. des N. T. §. 51 ff. 59. vgl. 85. 100. Der Inhalt des §. — durchgängige Lehre der ältesten Kirche (*Justinus M.*, *Athenagoras*, *Theophilus Ant.*, *Irenaeus* u. A. vgl. *Semisch*, Justin d. M. II. S. 333 ff. und oben §. 51. so wie die *Regula fidei* der alten Kirche in m. Bibl. der Symbole S. 64. 70. 71. 89. u. ö.) — ist auch in den Symbolen der evang. Kirche anerkannt, z. B. *Artt. Smalc.* P. I. art. I: „Pater, Filius et Spiritus S., in una divina essentia et natura, tres distinctae personae, sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram." Vgl. *Melanchthon* ll. comm. theol. p. 51: „Est autem Articulus de Creatione, — — quod videlicet Deus aeternus Pater Domini nostri Jesu Christi una cum Filio coaeterno et Spiritu S. condiderit ex nihilo coelum et terram, angelos et homines et omnia reliqua corpora" — und *Gerhard*, LL. theol. T. IV. p. 4—6. — Unter den neueren evangel. Theologen, von denen in den letzten Decennien des vorigen, wie in den ersten dieses Jahrhunderts nur wenige diese Fundamentallehre des Christenthums als solche noch anerkannten und hervorhoben (vgl. jedoch *Reinhard* §. 48.), hatte *Augusti*, Christl. Dogm. S. 138 f. eine eigenthümliche Ansicht von der Theilnahme des *h. Geistes* an der Schöpfung, welche zwar ausser den Reformatoren und allen älteren orthodoxen Theologen im allgemeinen auch von vielen KVV. (*Origenes*, *περὶ ἀρχῶν* I. 3. — *Basilius M.*, homil. 2. in Hexaem., vgl. homil. de Spirit. S. — *Augustin.* Confess. l. XII. c. 4. und de Civ. D. l. VIII. c. 11. XI. 32.) angenommen wurde, ohne dass man jedoch nähere Bestimmungen wagte, als *Basilius* in der letzten Stelle, wo er den Vater *αἰτία προκαταρκτική*, den Sohn *αἰτία δημιουργική* und den h. Geist *αἰτία τελειωτική* nennt. *Augusti* dagegen äussert sich in der angef. Schr. so: „Dass aber der h. Geist von dem Antheile an der Schöpfung nicht ausgeschlossen werde, liegt theils in der Natur der Sache, theils kann man es aus solchen Stellen, wie 1 Mos. 1, 2. Ps. 33, 6. Hiob 33, 4. u. a. folgern. Soll dieser Antheil genauer bestimmt werden, so wird man die *Hervorbringung und Direction der Geister-Welt* mit grösster Wahrscheinlichkeit als die Principal-Wirkung des h. Geistes annehmen können." Vgl. noch s. Lehrb. d. chr. Dogm. Gesch. S. 274 f. — Die älteren Dogmatiker fanden mit Recht genauere Bestimmungen des beson-

dern Antheils der göttlichen Personen, als die Schrift gibt, bedenklich; vgl. *H. Schmid,* Dogm. der ev. luth. K. §. 20. Anm. 5. — Von den Dogmatikern der letzten 3 Jahrzehnte ist aber kaum einer, der diese Lehre in der allgemein-kirchlichen Fassung nicht anerkannt hätte; vgl. *Nitzsch,* System (1. A. 1828. 6. 1851.) §. 86.

Anm. 2. Die bibl. Lehre, *dass die Welt* mit Allem, was sie in sich fasst (1 Mos. 1, 1. 2, 1.), *einen Anfang gehabt habe,* trat wie alle Axiome und Postulate der wahren Religion (§. 6.) mit den vor- und ausserchristlichen Meinungen in Conflikt, und wie jene Wahrheit auch im Bereiche der Kirche noch längere Zeit mit den fremdartigen Vorurtheilen zu kämpfen hatte, so kehrt dieser Kampf natürlicher Weise überall wieder, wo die Idee des absolut ewigen und vollkommenen, persönlichen, Gottes auch innerhalb der Kirche sich wieder verdunkelt (bei naturalistisch-deistischen wie bei pantheistischen Vorstellungen). Ueber die Schwierigkeit des Gedankens hat sich Dr. *Nitzsch* a. St. Anm. 1. mit Berücksichtigung der Stellung der Frage in unserer Zeit trefflich ausgesprochen.

Der biblische Ausdruck בְּרֵאשִׁית, *ἐν ἀρχῇ* entspricht ganz dem axiomatischen Charakter der Urkunde; ein adäquaterer Ausdruck zur Bezeichnung der Grenze des Vorgeschichtlichen, da es Gott gefiel die Welt zu schaffen, mit welcher, als einer gewordenen und endlichen, erst Grenzen, also auch erst Zeit und Raum gesetzt wurden, ist weder gegeben, noch unsers Erachtens möglich: Als durch den allmächtigen Willen des absolut ewigen Gottes die Welt *entstand* (in exortu rerum), da schuf er Himmel und Erde. Auch Luther hat treffend übersetzt: *am Anfange,* wofür er Joh. 1, 1., wo der Evangelist von dem ewigen Leben des Sohnes bei dem Vater vor der Grundlegung der Welt (V. 3. vgl. 17, 5. 24.) redet, wahrscheinlich absichtlich *im Anfange* sagt, indem er *ἀρχή* als Bezeichnung des *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, πρὸ πάντων αἰώνων* fasst (Prov. 8, 22.).

Die allg. Kirche hat immer an dieser Grundlehre festgehalten und daher die abweichenden Meinungen des Hermogenes wie der Alexandriner Clemens und Origenes verworfen; der ganze Arianische Streit bewegte sich um den Begriff der Schöpfung in ihrem Verhältniss zu dem *ewigen,* trinitarischen Leben Gottes. Treffende Erklärung des *Augustinus* de Civ. D. XI. 6: Quum — Deus, in cujus aeternitate nulla omnino est mutatio, creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video, nisi dicatur ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora currerent. — Procul dubio non

est mundus factus in tempore, sed *cum* tempore. Vgl. XII, 13 sqq. Confess. XI, 12 sqq. Aehnlich die bedeutendsten älteren evang. Theologen, z. B. *Quenst.* I, 421 sq. *Calov.* III, 909: Creatio rerum non ab aeterno facta est, sed *in principio illo, quo omne tempus fluere coepit.* Proinde non in tempore proprie, sed *in primo instanti ac principio temporis* coepit creatio rel. *Rom. Teller* zu Hollaz. Exam. P. I. c. III. p. 359 sq.: „Non *in* tempore, sed *cum* tempore mundus exstitit, sive potius, si adcurate velimus loqui, *tempus cum mundo.* Nam quid est *tempus?* Nihil profecto aliud, quam *rerum finitarum determinatio,* ratione *durationis,* per continuam momentorum successionem —.

Eine *ewige* oder *anfangslose* Schöpfung ist *entweder* zu denken als Bildung einer ewigen Materie nach hylozoistischer oder dualistischer Anschauung, *oder* als Entfaltung des göttlichen Wesens selbst = Veräusserung desselben oder „Erscheinung Gottes ausser sich" im Sinne der Pantheisten, namentlich vom 13. Jahrh. an bis auf *Hegel* und seine Freunde, *oder* es bleibt nur übrig die in sich widersprechende Annahme, dass die durch Gottes Willen entstandene Welt doch *nimmer* entstanden sey. Wenn das *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*, welches die allg. Kirche nicht in Bezug auf den Sohn Gottes, als dem Bereiche der Schöpfung nicht zugehörig, wohl aber in Bezug auf die Welt gegen die Arianer anerkannte, auch in Bezug auf diese in Widerspruch gegen die Schrift (Joh. 17, 5. 24. u. a.) aufgegeben wird, so ist die Rückkehr zu den vor- und ausserbiblischen kosmogonischen Vorstellungen die nothwendige Consequenz. — Ueber die neueren Pantheisten vgl. *Hase*, evang. Dogm. §. 126. Anm. n fg. und *Hagenbach*, Lehrb. d. D. G. §. 264. 296. Der in der Idee des absolut vollk. Gottes liegenden Nöthigung, ihn, der das Princip alles Lebens ist, zu denken als dieses Leben auch von Ewigkeit zu Ewigkeit entfaltend, entspricht das Dogma von der Dreieinigkeit (§. 58.); durch weiter gehende Fragen nach dem innerwesentlichen Leben des Unendlichen kommt der endliche Verstand nothwendig an unüberschreitbare Grenzen (vgl. Röm. 11, 33 ff.). Im Gegensatz zu den Folgerungen des *Origenes* zur Begründung seiner Annahme einer ewigen und unendlichen Reihe endlicher Welten hat schon *Methodius* B. v. Tyrus in s. Schr. *περὶ τῶν γενητῶν* (im Ausz. b. Photius cod. 235.) an die Unvereinbarkeit derselben mit der Idee des absolut vollkommenen in sich genugsamen Gottes erinnert.

§. 62.

Ausserbiblische Kosmogonien.

Alle Meinungen der heidnischen Völker vom Ursprunge der Welt ruhen auf der naturalistischen Voraussetzung einer *materia ex qua*, welche gewöhnlich vorgestellt wird als ewiges, ungestaltetes, dunkles Chaos, das durch eine göttliche Macht belebt und zur Welt gebildet worden sey (*Hylozoismus* und, wenn der Gegensatz der beiden ewigen Principien als feindlich gedacht wird, *Dualismus*), oder als zum Wesen der Gottheit selbst gehörig, sey es als Urquell, der durch Ausströmung, oder als Leib, in welchem das göttliche Princip als Seele sich zur Welt entwickelt habe (*Emanatismus* — *Pantheismus* in mannichfaltigen Formen). Nach jener Ansicht erscheint Gott nur als Weltbaumeister, *Demiurg*, Bildner eines fremden, mehr und weniger fügsamen oder widerstrebenden Stoffes, nach der andern Ansicht entsteht die Welt durch Ausgeburt Gottes selbst, *Theogonie*. In den Systemen beiderlei Art kommt es nirgends zum Begriff der *Schöpfung*, durch welche das Nichtseyende im absoluten Sinne durch allmächtige Weisheit ins Daseyn gerufen worden ist (§. 60.), und während nach den Darstellungen der ersten Gattung der kosmogonischen Systeme in dem von der weltbildenden Gottheit nicht überwundenen fremden (von ihr nicht geschaffenen) Stoffe eine dunkle Macht bleibt, die dort als Fatum in unerklärlichen wie unabänderlichen Erscheinungen mannichfaltiger Art, hier als Fürst der Finsterniss mit seinen Dämonen waltet, wird durch den Pantheismus in seinen consequenteren Formen sogar der Begriff der Religion ganz aufgehoben (§. 3. Anm. 4.).

Dass aus diesen kosmogonischen Systemen insgesammt die biblische, wesentlich verschiedene, Schöpfungslehre nicht ihre Herkunft habe und haben könne, leuchtet ein; was sie nicht haben, konnten sie nicht geben.

Anm. 1. Vgl. *Adolf Wuttke* (Privatdoc. der Philosophie an der Universit. Breslau, jetzt a. o. Prof. d. Theol. in Berlin), Abhandlung *über die Kosmogonie der heidn. Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel* — eine von der Haager Gesellsch. z. Verth. d. chr. Rel. gekrönte Preisschrift — Haag 1850. 8. — der erste umfassendere, der Aufgabe christlicher Wissenschaft entsprechende, Versuch. Nur ist abzusehen von dem willkührlichen Schematismus und der ihm entsprechenden Charakteristik der Völker im Allgemeinen. Die relative Unrichtigkeit der letztern tritt am merklichsten hervor bei den Griechen, die nur auf den Stufen fortgeschrittener Entwickelung aufgefasst S. 62 ff. den übrigen gegenüber gestellt werden, wie denn auch durch die Bezeichnung ihres kosmogonischen Ergebnisses durch *Dualismus der Versöhnung* ihnen den übrigen Völkern gegenüber eine Stellung und Tendenz zugeeignet wird, die ihnen fremd war, wenn wir auch dessen gar nicht gedenken wollen, wie wenig die Geschichte der Griechischen Philosophie nach *Aristoteles,* in welchem sie nach Dr. W. culminirt hat und mit welchem die Abhandlung abschliesst, jene Bezeichnung rechtfertigt. — Die pantheistischen Formen der Kosmogonie unter den Griechen bis zur edelsten Form im Stoicismus, durch welchen der Atomismus wie der Fatalismus der mythologischen Tradition rationalisirt wurde, sind nur wenig oder gar nicht berücksichtigt. Ueber diese vgl. *Heinr. Ritter,* Gesch. d. Philosophie I. 203 ff. (Jonische Schule), 439 ff. (Eleatische), 559 ff. (Atomisten), III. 476 ff. (Epikurus), 568 ff. (Stoische Schule); *Neander,* Allg. G. d. chr. Rel. u. K. I. 1. (2. Ausg.) S. 25 ff. — Ueber den oriental. *Dualismus* derselbe I. 2. S. 638 ff. vgl. s. Genet. Entwickelung der gnost. Systeme (1818. 8.) S. 1 ff. (Elemente der Gnosis in *Philo*). — *J. Fr. Kleuker,* Ueber d. Natur u. d. Urspr. d. Emanationslehre b. d. Kabbalisten. Riga 1786. 8. Dr. *M. Freystadt,* Philosophia cabbalistica et pantheismus. — Ex fontibus adumbravit — Regiom. 1832. 8. vgl. *Pet. Beer,* Gesch., Lehren u. Meinungen aller — relig. Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah (Brünn 1822. u. 23.) 2. Bd. S. 3 ff.

Anm. 2. *Hylozoistisch* sind die Kosmogonien der *Chinesen* nach ursprünglicher Lehre des Cong-fu-tse (*Wuttke,* S. 16 ff.), der *Japanesen* (S. 26 f.), *Aegyptier* (44 ff.), *Semiten* — Phönizier und Chaldäer — (49 ff.), *Griechen* (S. 64 ff.) auch in den reinsten Bildungen durch Anaxagoras, Plato und Aristoteles (75 ff. 80 ff. 90 ff.).

Pantheistisch sind die Lehren des Chinesen *Lao-tse,* der die alte Religion sublimirte (S. 23 fg.) und der *Brahmanen* (S. 29 ff.). — Der *Stoicismus,* der zu den bedeutendsten, einflussreichsten

Systemen gehört, nimmt eine Mittelstellung ein zwischen reinem Pantheismus (Theogonie) und Hylozoismus, indem er auf der Voraussetzung einer ursprünglichen Zweiheit ruht, Materie und Geist, jene der Leib, welchen dieser (Gott) beseelt und bildet, — eine Zweiheit, die durch alle Theile der Welt hindurchgeht und alle Lebensentwickelung bedingt, eine wahre concordia discors, die in dem Menschen (als Mikrokosmos) ihr Abbild, in dem vollendeten Menschen, dem Weisen, ihren entsprechendsten Ausdruck findet.

2. Von der Schöpfung gottverwandter Wesen.

a) Von der Schöpfung der Menschen.

§. 63.

Stellung des Menschen in der Reihe der irdischen Geschöpfe.

Die äussere Welt ist wohl auch an sich eine herrliche Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit, aber nur dann finden wir einen genügenden Zweck dieser Offenbarung, wenn die Welt Wesen in sich trägt, welche dieselbe verstehen und das höhere Leben, das die Liebe des Schöpfers mittheilen will, aufnehmen können (§. 60.). An die Spitze der *irdischen* Schöpfung stellte daher Gott den Menschen (1 Mos. 1, 26 f.); nach Gottes Bilde geschaffen und mit entsprechenden Kräften begabt, ist er zum Herrn der Erde bestellt und dessen, was in ihr ist, und dieser erhabenen Stellung wird er in dem Maasse gewiss und froh, in welchem er als Gottes Statthalter die empfangenen Kräfte und Mittel anwendet und ausbildet.

Anm. Die Ausführung der Lehre von den Menschen siehe ihres Orts 2. Th. §. 74 ff. — Die Bemerkungen des Hrn. Dr. *J. P. Lange* II. 223. gegen diese Stellung der Lehre und der von den *Engeln* haben mich in Betracht seiner eigenen Disposition nicht bestimmen können, von der gewöhnlichen, nicht blos durch den Vorgang der bedeutendsten Theologen der Kirche, sondern auch

durch ihre Angemessenheit empfohlenen Eintheilung abzuweichen, wenn auch gern zugegeben wird, dass sie nicht ganz ohne Unbequemlichkeit ist; die Stellung aber, welche derselbe der Lehre von den Engeln angewiesen hat §. 55 fg., dürfte kaum angemessener seyn. Die älteren kirchlichen Theologen schwankten nur bei der Stellung des Artikels de angelis, indem *Quenst.* u. *Hollaz* sie dem art. de creatione, dagegen *Calov* dem de provid. folgen lassen vgl. *Schmid,* Dogm. d. ev. luth. K. §. 22. *.

b) Von der Schöpfung der Engel.

§. 64.

Einleitung.

Bei der Wahrnehmung unzähliger andrer Weltkörper ausser der Erde ist der Gedanke sehr natürlich, dass ähnliche und auch den Menschen verwandte, mit einem vernünftigen Geiste begabte, Wesen sie bewohnen. Doch mit diesem Gedanken verbindet sich nicht nothwendig die Vorstellung, dass jene verwandten Wesen vollkommener und der Gottheit ähnlicher seyen, als die Menschen. Gleichwohl hat sich der Geist des Menschen nie bei dem Gedanken befriedigen können, dass er, nach der Gottheit das vollkommenste und erhabenste Wesen in der grossen Schöpfung sey. Ist ein vollkommneres Wesen, Leben und Wirken denkbar, so finden wir keinen zureichenden Grund, warum der allgütige Gott es nicht sollte geschaffen haben. — Die heidnische Vor- und Mitwelt füllt den unermesslichen Zwischenraum, der das höchste Wesen von dem Menschen trennt, durch niedere Ordnungen *göttlicher Wesen* aus, die je weiter herab, desto ähnlicher dem Menschen, d. h. desto beschränkter an Kraft und Wirkungskreis, werden, bis herunter zu den *Schutzgeistern*, die den Heerd einer Familie oder das Leben Einer menschlichen Person beschirmen. — Die Offenbarung weist den in sich widersprechenden Gedanken mehrerer und unvollkommener *Götter* (§. 38.) als verderblichen Irrthum zurück, rechtfertigt aber die Voraussetzung

höherer, als menschlicher, Wesen, welche die unermessliche, unsern Augen noch verschlossene, Welt beleben. Sie setzt ihre Schöpfung weit über die Bildung dieses Planetensystems hinaus, unterscheidet aber von den *guten Engeln* auch *böse*, welche, ursprünglich gut geschaffen, schon gefallen waren, ehe die Menschen geschaffen wurden (Hiob 38, 4 ff. Joh. 8, 44. vgl. 1 Mos. 3, 4. 1 Joh. 3, 8. 2 Pet. 2, 4. Jud. 6.).

Anm. 1. Gründe für den Glauben an Engel.

Vgl. *Reinbeck,* Betrachtungen über die Augsb. Confession. Th. 1. S. 298 ff. — *Döderlein,* chr. Religionsunterricht. 7. Th. S. 104 ff. — *Bretschneider,* Handb. 1. Bd. §. 104. S. 614 ff.

Sie bedürfen einer genauen Revision, zu welcher der §. Veranlassung und Anleitung gibt; vgl. *Twesten* II. 1. §. 44.

Anm. 2. Gegner der biblischen Engellehre.

a) *Ihr Daseyn überhaupt leugneten*

α) nicht die Samaritaner, wie *Hadr. Reland,* diss. *de Samaritanis* (die 7te in s. *Dissertatt. miscellan.* 1706.) §. 7. u. 9. behauptete. Wenn diese Behauptung schon nach den Mittheilungen *J. H. Hottinger's* im *Smegma orientale* (Heidelb. 1658.) p. 491. u. in der Enneas dissert. philol. theol. (Tiguri 1662.) p. 22. u. Andern (z. B. *P. J. Bruns, Ueber die Samaritaner* in *Stäudlins* Beiträgen zur Philosophie u. Gesch. d. Rel. u. Sittenlehre. 1. Bd. S. 92.) unwahrscheinlich war, so ist sie doch erst gründlich widerlegt worden von *Gesenius,* De Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis commentatio (Halae 1822. 4.) p. 21 sqq. — Entschiedene Gegner dieser Lehre waren aber

β) die Sadducäer nach Ap. G. 23, 8. — u. in neuerer Zeit Hobbes, Spinoza, J. Chr. Edelmann, Dav. Fr. Strauss, chr. Glaubenslehre §. 49. u. 54.

b) *Die biblischen Lehren und Berichte von Engeln verweisen in's Gebiet der Mythologie:* der Vf. der „Kritik über die Lehre von den Engeln" in *Henke's* Magaz. 3. Bd. 8. Abh. vgl. 6. Bd. 1. Abh. — *Horstig,* „Beurtheilung des Dogma von den Engeln" in *Henke's* neuem Mag. 1. Bd. 3. Stk. — *Paläphatus* d. jüngere, oder v. unglaubl. Dingen u. s. w. Lpz. 1799. 8. — *Bauer,* Hebr. Mythologie. 1. Th. S. 118 ff. — *Kaiser* (in der von ihm selbst antiquirten) Bibl. Theologie.

1. Th. S. 88 ff. Vgl. *Eichhorn,* Von den Engelserscheinungen in der Ap. G. — in s. Bibl. der bibl. Lit. 3. Bd. S. 381 ff. *Stahl,* Ueber die Erscheinungen Jehovas und seiner Engel — ebendas. 7. Bd. S. 156 ff. und unter den neueren Dogmatikern besond. *Wegscheider,* Institutt. §. 101. u. 103. u. *Hase,* Dogm. §. 145. Seit Copernicus und Columbus weiss er, wie *Strauss* (I. S. 671.), keinen Wirkungskreis mehr für die Engel. „Aber als ein heiliger Sagenkreis, fremd der Dogmatik und ihrem vergeistigenden Streben, gehört die Darstellung von Engeln und Teufeln dem kirchlichen Cultus und der Kunst" —.

§. 65.

α) Biblische Lehre von den guten Engeln insbesondere.

Die guten Engel sind den Offenbarungen in der heiligen Schrift zufolge zu denken als *selige, dem Dienste Gottes geweihete Wesen, durch Erkenntniss- und Willenskraft über die Menschen erhaben.* Als dienende, wenn auch ausser dem Zustande ausserordentlicher Offenbarung unsichtbare (*ἀόρατα* Col. 1, 16.) Wesen (*πνεύματα λειτουργικὰ εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα* Hebr. 1, 14. vgl. 2 Thess. 1, 7.), sind sie nothwendig auch zu denken als begabt mit einem ihrer Bestimmung und höhern Stellung angemessenen Organe, da nur der Wille des Allmächtigen an sich der zureichende Grund seines Wirkens, und darum Gott allein absoluter Geist, ist (§. 38. 42. 45.); und so lässt auch die Schrift ihre Leiber denken als *σώματα ἐπουράνια, πνευματικά, ἄφθαρτα, ἔνδοξα* u. ä. (1 Cor. 15, 40 ff. vgl. Matth. 28, 3. Marc. 16, 5. Luk. 1, 22. 2, 9. 24, 23. vgl. 37. 39 fg. Ap. G. 1, 10. 6, 15. 12, 7. 2 Cor. 11, 14.). Die Auferstandenen mit verklärten Leibern werden daher auch als ähnlich den Engeln (*ἰσάγγελοι*) bezeichnet Luc. 20, 35 fgg. vgl. Matth. 22, 30. Die allgemeine und gewöhnlichste Bezeichnung derselben als *Boten, Gesandte Gottes* (מַלְאָכִים, *ἄγγελοι*) entfernt allen heidnischen Aberglauben von *göttlichen Wesen* und ihnen gebührender *göttlicher Verehrung.* Sie sind, ähn-

lich den Menschen auf Erden, nur in höherer Art und Kraft, Diener der göttlichen Macht, Güte und Weisheit in dem unermesslichen Reiche Gottes, nicht blos in dessen uns unsichtbaren Theilen, sondern auch in dieser Welt, insbesondere zur Ausführung des göttlichen Rathschlusses zum Heil der Menschen durch J. Chr. (Joh. 1, 52. Hebr. 1, 14.), und sie heissen darum auch *Diener Gottes* (עַבְדֵי אֱלֹהִים, Hiob 4, 18. vgl. 2, 1.), *Schaaren des Herrn* oder *himmlische Heerschaaren* (צְבָא יי [צְבָאוֹת] Dan. 4, 10. 14. *στρατιὰ οὐράνιος*, Luk. 2, 13. vgl. die Bezeichnung *Wächter, heilige Wächter* עִיר, עִירִין, *ἐγρήγοροι*, vigiles, Dan. 4, 10. 14. 20.). Wegen ihrer treuen und kindlichen Ergebenheit und ihrer Aehnlichkeit mit Gott im Wesen nnd Leben werden sie auch *Kinder Gottes* (בְּנֵי אֱלֹהִים, Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7.) und *Heilige* (קְדֹשִׁים, Hiob 5, 1. 15, 15. קַדִּישִׁין, Dan. 4, 14. vgl. *ἅγιοι* oder *ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι*, Luk. 9, 26. 1 Tim. 5, 21.) genannt. *Elohim* können sie daher Ps. 8, 6. (vgl. Hebr. 2, 7.) nur in einem ähnlichen metaphorischen Sinne genannt seyn wie die Fürsten und Obrigkeiten (Ps. 82, 1. 6. vgl. 138, 1.), und das neue Testament missbilligt ausdrücklich die Anbetung der Engel (Col. 2, 18. vgl. Offenb. 19, 10. und 22, 8 fg. vergl. Matth. 4, 10. und Richt. 13, 16 ff.). Die natürliche und ziemlich allgemeine, durch den in der sichtbaren Schöpfung bemerkten Stufengang veranlasste, Vorstellung, dass auch die höheren Naturen von Gott nicht alle gleich begabt und gestellt seyen, bestättigt die Offenbarung auch, indem sie verschiedene *Arten* (שְׂרָפִים. Jes. 6, 2. 6. כְּרוּבִים 1 Mos. 3, 24. vgl. Ezech. 1, 4 ff. 10, 1 ff.), *Ordnungen* (*ἀρχάγγελοι*, *ἄγγελοι*, *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι*, *κυριότητες*, *δυνάμεις*, 1 Thess. 4, 16. Eph. 1, 21. 3, 10. Col. 1, 16. 1 Petr. 3, 22. vgl. Luk. 1, 19. 26. Dan. 10, 13. 20 f. 12, 1. Jud. V. 9.) und *Wirkungskreise* derselben theils wirklich unterscheidet, theils glaublich macht (2 Mos. 23, 20 f. vgl. 32, 34. Dan. a. St. vgl. 5 Mos. 32, 8. nach der Ansicht der LXX. und Jud. 9. — Matth. 18, 10. Ap. G. 12, 15. vgl. Tob. 5,

15 ff. 12, 14 ff.). Ueberhaupt stellt die Schrift die unsichtbare und sichtbare Welt in lebendiger und inniger Gemeinschaft dar, welche sich bis zur Gründung der Kirche zur Förderung der Glückseligkeit der Menschen auch in einzelnen *Erscheinungen* höherer, verwandter Wesen offenbarte, welche sich aber vollkommen erst darstellen wird, wenn alles Verborgene offenbar werden und das Reich Gottes auf Erden übergehen wird in jenes Reich, welches bereitet wird von Anbeginn der Welt (Matth. 13, 41. 49. 16, 27. 24, 31. 25, 31. 1 Thess. 4, 16. 2 Thess. 1, 7.).

Anm. Die Lehre von den Engeln in biblisch-dogmatischer Form bei *Twesten* II. 1. §. 45 ff., wie von diesem, so auch die Bedeutung der biblischen Lehre gegen die ungerechtfertigte Zurückstellung bei *Schleiermacher* 1. §. 42 ff. und seinen Nachfolgern anerkannt von *Martensen*, die Lehre selbst jedoch nach subjectiver Ansicht etwas umgebildet, namentlich die Ueberordnung des Menschen über die Engel der Analogie der Schrift nicht entsprechend §. 68 ff. — nach ihrem ursprünglichen neutestamentlichen Gehalte in ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen der biblischen Lehre unter Berücksichtigung der beachtenswerthen biblisch-theologischen Forschungen mit besonderer Gründlichkeit dargestellt von *G. L. Hahn*, Theologie d. N. T. §. 108 ff. —

§. 66.

β) Biblische Lehre von den bösen Engeln insbesondere.

Von den Engeln, welche Gott alle gut geschaffen hat, ist eine grosse Zahl noch vor Erschaffung oder Ausbildung dieser Erde, wahrscheinlich durch Selbstüberhebung, in Sünde und Verderben gefallen (Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8. 2 Pet. 2, 4. Jud. V. 6. vgl. Matth. 4, 8 fg. mit 1 Mos. 3, 5.) und zwar, wie die Schrift ziemlich deutlich zu erkennen gibt, durch Verführung des Einen, welcher in den heiligen Urkunden gewöhnlich der *Feind*, der *Versucher*, der *Böse* und der *Fürst der bösen Engel*[1]) —

---

1) Mit Unrecht haben einige Dogmatiker, z. B. *Döderlein*, *Henke*, auch *Bretschneider*, Handbuch. 1. Bd. S. 627. die Eintheilung in *gute*

שָׂטָן, *σατανᾶς, ὁ ἐχθρός:* Matth. 13, 39., *ὁ ἀντίδικος:* 1 Pet. 5, 8., *διάβολος* (= Teufel), *βελίαλ* (בְּלִיַּעַל): 2 Cor. 6, 15. [*βελίαρ*], *ὁ πονηρός:* Matth. 13, 19. 38. Eph. 6, 16. — *ὁ πειράζων:* Matth. 4, 3. u. ö. — *βεελζεβούλ* (בַּעַל זְבוּל), *ἄρχων τῶν δαιμονίων:* Matth. 12, 24 ff. vgl. 10, 25. [*βεελζεβούβ:* בַּעַל זְבוּב: 2 Kön. 1, 2. 3. 16.] u. a.[2]) genannt wird. Wie unter den Menschen der *Gefallene* auch pflegt *Verführer* und, im Falle und nach Verhältniss der Möglichkeit, *Verfolger* der Guten zu werden, so, lehrt die Schrift, trachteten und trachten nach dem Verluste der eigenen Unschuld und Seligkeit auch die gefallenen Engel, andere verwandte Wesen, namentlich auch die Menschen, in die Gemeinschaft ihres Verderbens zu ziehen. Es wird daher dem *Satan*, als dem Ersten oder Fürsten der Unglücklichen, welche durch eigene oder fremde Versuchung sich dem wahren Gott entfremden liessen, ein *Reich* (*ἡ βασιλεία τοῦ σατανᾶ*) zugeschrieben (Matth. 12, 26. Col. 1, 13. vgl. Offenb. 12, 7. 9. 20, 2.) und ein rastloses Bestreben, die Menschen zu Irrthum, Unglauben und Sünde zu verleiten (Joh. 8, 44. Matth. 13, 38 ff. 1 Pet. 5, 8. Eph. 6, 11 fg. 1 Thess 2, 18. vgl. 2 Cor. 4, 4. 11. 11, 3. 14. Luk. 8, 11 f. 22, 31. Matth. 4, 1 ff. Offenb. 2, 10. 12, 9. u. ö.), und eben desshalb besonders Feindseligkeit gegen das Reich Gottes, das Christus gründete, welcher kam, die Werke des Teufels zu zerstören (1 Joh. 3, 8 ff. — Joh. 13, 2. 27.

---

und *böse Engel* deshalb verworfen, *weil diese Gott nicht mehr dienen*. Allein sie sind doch eben so treulose und böse Diener, wie Judas der Verräther, Kaiphas u. a. unter den Menschen, und der Ausdruck *Engel* (Matth. 25, 41. 2 Pet. 2, 4. Jud. V. 6. vgl. mit Joh. 8, 44. u. 1 Joh. 3, 8.) ist um so mehr beizubehalten, weil er aussagt, was sie nach ihrer ursprünglichen Bestimmung seyn *sollten*. Die Offenbarung kennt den *Dualismus* nicht, obwohl einige Theologen bis in neuere Zeiten behauptet haben, dass der „Dualismus, cuique populo rudiori, alii sub alia specie, probatus," auch Lehre des N. T. sey, z. B. *Wegscheider*, Institutt. §. 105. und §. 106.

2) In der *Offenb.* hat er eigenthümliche Namen: *ὁ κατήγορος* oder *κατήγωρ, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην, ὁ δράκων, ὁ ὄφις ἀρχαῖος* (vgl. 1 Mos. 3.), *ὁ ἄγγελος τῆς ἀβύσσου* (9, 11.). Im *Tob.* 3, 8. heisst er auch *Ἀσμοδαῖος*, Asmodi, welcher Name von Einigen abgeleitet wird von שָׁמַד perdidit, von Andern von dem Pers. أزمودن (asmuden) = *πειράζειν*.

vgl. Luk. 22, 3. — Joh. 14, 30.). Dieses *Widerchristenthum* (ἀντιχριστιανισμὸς — ἀντίχριστος: 1 Joh. 2, 18. vgl. 22. 4, 3. 2 Joh. 7.) wird endlich in Einer Person den Gipfel seiner Vollendung erreichen, aber dann auch gänzlich, zur Zeit des letzten Gerichts, vernichtet werden (2 Thess. 2, 3—12. vgl. Matth. 25, 41 ff. mit Offenb. 20, 2—10 u. 12, 9.). Es sind nämlich durch solche Bestrebungen bei der Zustimmung und Mitwirksamkeit der Menschen in der Welt, welche ein Reich Gottes seyn, worin der allgütige Schöpfer überall als König herrschen und als Vater geliebt seyn sollte, ungöttliche Grundsätze herrschend geworden, nach welchen die niederen Triebe und Begierden, die Sprache der Selbstsucht befolgt, die göttliche Wahrheit überhört und das Gesetz des Heiligen, ungeachtet des innern und äussern Widerspruchs, verachtet und übertreten wird. Und darum heisst auch der Erste, von welchem eine solche ungöttliche Richtung ausging und durch welchen sie sich den verwandten Wesen, die sich verführen liessen, mittheilte, *der Fürst der Welt* (ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων: Joh. 14, 30.), *der Fürst dieser Welt* (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, Joh. 12, 31. 16, 11. ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου: 2 Cor. 4, 4. vgl. 1 Cor. 5, 1—5.) — und *Fürst der Finsterniss* (Eph. 6, 12: οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου, vgl. 2, 2. ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος).

Doch kann der unheilige Geist nur die beherrschen, welche sich nicht regieren lassen durch den Geist Gottes, also nur die, welche durch Unglauben und Selbstsucht von Gott abgewendet sind, in welchen daher das göttliche Leben der Wahrheit und Liebe entweder nicht aufgegangen und entwickelt, oder in welchen es erstorben ist (Eph. 2, 2 ff. 2 Tim. 2, 25 f. Ap. G. 26, 17 fg. 1 Joh. 2, 13 ff. 3, 8 ff. u. a.). Diejenigen, welche der Geist Gottes regiert, die Kinder Gottes (Röm. 8. besonders V. 7—17.), werden zwar auch von der bösen Macht versucht und darum gewarnt vor ihr und zum ernsten Kampfe gegen sie aufgefordert (Eph. 6, 10 ff.), aber auch ermuthigt

sowohl durch die Gewissheit, dass Gott keine Versuchung zulässt, welche die Kräfte eines Menschen übersteigt (1 Cor. 10, 13.), als durch die Versicherung seines Gnadenbeistandes (1 Joh. 5, 18. vgl. 4, 4. und Röm. 16, 20. 2 Cor. 12, 9 ff. 2 Thess. 3, 3 ff. 2 Tim. 2, 19. u. a.), wie sie denn auch von dem Herrn hinlänglich mit höheren Waffen gerüstet sind, um zu überwinden (Eph. 6, 13 ff. Jac. 4, 7. 1 Joh. 5, 4 ff. vgl. Joh. 8, 31 f. 17, 15 ff. 1 Cor. 1, 8 fg. 1 Pet. 5, 7—9.). Für die wahren Bürger des Reiches Gottes ist daher das Reich des Satan durch Christum schon zerstört, wenn er gleich noch in den Kindern der Welt, als in seinen Kindern und Knechten herrscht (1 Joh. 3, 8 ff. vgl. 5, 18 f. und 2, 13 fg. Joh. 8, 44 ff. 12, 31. 16, 11. Matth. 12, 28 f. Col. 1, 13 f. 2, 15. vgl. Hebr. 2, 14 f. und Offenb. 12, 11.).

Literatur. Vergl. *Chr. A. Crusius,* Moraltheologie I, 383 bis 421. vgl. 344 ff. und II. Vorber. *Jul. Frid. Winzer,* De daemonologia in ss. N. T. libris proposita Commentatio I. II. (Viteb. 1812. 1813.) III. (Lips. 1821.) IV. u. V. (1822.), dabei *Bretschneider,* Handb. I. §. 105 ff. und *Schott* in dem Progr.: Sententia recentius defensa de iis naturis, quae in ll. N. T. *δαίμονες* audiunt, ab angelis malis et Satana prorsus distinguendis, examinatur. Jen. 1821. 4. — gegen *J. Jahn,* Nachträge zu seinen theol. Werken, nach s. Tode herausgegeben (Tüb. 1821. 8.) S. 193 ff., welcher die Meinung des *Josephus* erneuerte, der (B. Jud. VII. 6. §. 3.) *τὰ καλούμενα δαιμόνια* für *πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα* erklärte, — besonders *G. L. Hahn* a. Schr. S. 313 ff., der auch die neueste Literatur berücksichtigt.

§. 67.

Rechtfertigung der biblischen Lehre von den bösen Engeln.

Diese Lehre ist besonders in neueren Zeiten Vielen sehr anstössig gewesen und man hat sie daher durch die bekannten rationalistischen Mittel (§. 13. 14.[1]), bald durch

1) Vgl. m. *Offene Erklärung* S. 75—97.

exegetischen Zwang, bald durch dogmatisch-kritische Verdächtigung der biblischen Berichte, bald als orientalische Zeitvorstellung, bald durch angebliche Vernunftgründe aus dem öffentlichen christlichen Lehrbegriffe zu entfernen gesucht. Allein wenn es jetzt selbst von den Gegnern dieses Dogma ziemlich allgemein anerkannt ist, dass alle wahre Exegese dasselbe nicht aus der Schrift entfernen könne; so schämen sich auch wahrhaft wissenschaftliche Kritiker an der Willkühr Theil zu nehmen, die nur diejenigen Schriften oder einzelne Stellen derselben als ächt und unverfälscht anerkennt, welche der subjectiven Ansicht zusagen. Die Wahrheit aber, dass fast alle Völker, welche wir kennen, verwandte Vorstellungen (die reinbiblischen finden wir nirgends) gehabt haben und noch heute fest halten, beweist, statt gegen die biblische Lehre zu zeugen, vielmehr deutlich genug, wie der menschliche Geist es sehr wohl denkbar finde, dass die den Menschen verwandten, höheren Wesen nicht alle gut und ohne alle Ausnahme ihrer wahren Bestimmung treu geblieben seyen. Was endlich die philosophische Kritik anlangt, so könnte sie, das Aeusserste zugegeben, uns nur dann berechtigen, die deutliche Lehre Jesu und seiner Jünger zu verwerfen, wenn die Möglichkeit des Falles endlicher, wenn auch höherer, Wesen, oder die Möglichkeit, ihrerseits auf verwandte, und zwar auch niedere, Wesen zu wirken, schlechthin undenkbar wäre. Da diess weder gezeigt worden ist, noch auch werden wird, ohne den Begriff wahrer Freiheit endlicher Naturen aufzugeben, so muss es blos der Besorgniss, alten verderblichen Aberglauben zurückzurufen, zugeschrieben werden, wenn auch noch in unsern Tagen nicht blos solche, welche das Princip der evangelischen Kirche verleugnen, sondern selbst einige, übrigens evangelisch gesinnte, Theologen Bedenken tragen, diese Lehre in das Ganze ihres christlichen Glaubens aufzunehmen. Aber sicher fehlt dann etwas, woran das N. T. fast auf jedem Blatte erinnert, und jene Besorgniss ist ungegründet, da

die Lehre der Offenbarung den, mit ihr begreiflicher Weise früh schon verbundenen, heidnischen Aberglauben nicht verschuldet hat und, rein gehalten von dem Wahne irregeleiteter menschlicher Vernunft und Phantasie, auch sittlich sehr heilsam wirkt, weil sie die Achtsamkeit auf uns erhöhet und stärker zum Kampfe gegen die Versuchungen auffordert, als die Meinung, man habe es blos mit seiner eigenen Schwäche zu thun (Eph. 6, 11 ff. 1 Pet. 5, 8 f.). Wenn man, vornämlich in neuerer Zeit, bemerkt hat, dass weder der Fall der Engel, zumal bei Voraussetzung höherer Einsicht, noch ihre widergöttliche tantalische Wirksamkeit begreiflich sey, so ist zu antworten, dass überhaupt der Ursprung der Sünde unbegreiflich ist (§. 77 fg.), dass sie aber ungeachtet der anerkannten Unvernünftigkeit der Uebertretung der göttlichen Gebote oder des Widerstrebens gegen den heiligen Willen des Allmächtigen und der Unausbleiblichkeit der Strafen doch auch von sehr klugen Leuten, die sehr vernünftig davon zu reden wissen, fort und fort begangen wird. Das Geheimniss der Sünde im Menschen deutet auch das Geheimniss der Sünde höherer verwandter Naturen, und das Walten Gottes in Bezug auf jene lässt uns auch an seine Weisheit in Bezug auf diese glauben.

Literatur: *J. Godofr. Mayer* (A. M. et V. D. M. in agro Tubingensi), Historia Diaboli s. Commentatio de Diaboli malorumque Spirituum existentia, statibus, judiciis, consiliis, potestate (Ed. alt. Tub. 1780. 8.) besonders §. XII—XXI. p. 83 ff. — *Chr. A. Crusius,* Moraltheologie a. St. vgl. *J. Rud. Schlegel,* Kirchengesch. des 18. Jahrh. 2. Bd. 1. Abth. (Heilbronn 1788. 8.) S. 437 ff., besond. 444 ff. *Chr. Dan. Beck,* Commentarii histor. besond. p. 341 sq. *Bretschneider,* System. Entwickelung §. 82., vgl. *Dess.* Handb. 1. Bd. §. 111. u. *Schott,* Epitome §. 76. vgl. 74. — Der bedeutendste Gegner in neuer Zeit *Schleiermacher,* chr. Gl. I. §. 44 fg.; vgl. dagegen *Twesten* II. 1. S. 350 ff. und *Martensen* §. 99 ff.

Anm. 1. Exegetische Angriffe gegen die biblische Dämonologie.

Sie wurden schon von den *Rationalisten* des 17. Jahrh. versucht, z. B. von den *Cartesianern, Spinoza* und seinen Freunden; vgl. besonders *Fr. Stosch* († 1704.) in der anonymen *Concordia rationis et fidei* sive Harmonia Philosophiae Moralis et Religionis Christianae (Amstel. 1692. 12.), z. B. p. 8. §. 17. „Quae de Angelis et Daemonibus tam in S. Scriptura quam historia humana traduntur, sunt partim somnia, partim visiones sive apparitiones, partim phantasmata, partim morbi, partim figmenta et illusiones." [In den *Additamentis* p. 4. wird hinzugefügt: „item Nuncii Matth. 11. v. 10. Homines adversarii Matth. 16. v. 23. Joh. 6. v. 70. Venti, tonitru, ignis. Ps. 104. 148."]. „Saepius quoque ideae hominis bonae pro Angelis, malae pro daemonibus accipiuntur, vel ex falsa persuasione, vel ex superstitione et metu. Unde illae phrases: Ein guter Geist hat mich regieret: Der Teufel hat mich geritten: Vide *Hobbes*. Leviathan. *Clerici* Pneumatologiam." [in d. Addit. p. 5. hier eingeschoben: „Secundum Sacrum Codicem Angelum definire licet, quod sit *res creata vel rei modus, quibus mediantibus Deus homini opem fert. Diabolus* e contra *res quaetam creata vel rei modus, quibus mediantibus homo coërcetur et affligitur, vel ad vitia et mala seducitur.*"]. Vgl. §. 18., wo bereits die Kantische Ansicht vollständig ausgesprochen ist: „*Diabolus* in Ethica nihil aliud est, quam *pertinacia in damnum proprium vel alienum agendi, absque illecebris Carnis vel mundi sive gloriae vanae:* quae est omnium idearum sive cogitationum humanarum pessima. Vide Geulingii Ethicam." *Frid. Spanhemius* Opp. T. III. p. 1013 sq. berichtet, dass schon der Leydener Theolog *Abr. Heidanus* über und gegen einen frühern Exegeten solcher Art und seine Freunde schrieb: De origine erroris lib. II. c. IV. art. 3. „Quae vero de Angelis et Diabolis dicuntur, illi non nisi de Phantasiae et Imaginationis male dispositae excessibus et aberrationibus interpretantur, quae saepe in maniam et furorem exeunt et Vulgus pro Diaboli praestigiis et obsessione habet" — — — und fügt p. 101 hinzu: „Nihil nostro judicio magis vergit in contemtum et derisum S. Scripturae — — —, quam si nihil aliud Angelos aut Diabolos esse statuamus, quam Phantasiae nostrae quaedam *βακχεύματα* et temperamenti *ἀναρμοστίαν*" rel. Hieraus erhellt gewiss zur Genüge, dass der neuere Rationalismus vor dem ältern auch in diesem Punkte nichts voraus habe. Denn nur Wiederholung und Modification derselben Grundgedanken ist's, was wir in folgenden hierher gehörigen Versuchen lesen: Untersuchungen über die Bedeutungen des Worts Satan und Teufel in der Bibel. Aus d. Engl. mit ein. Vorr. v. *J. C. F. Schulz.*

Lpz. 1774. 8. — Versuch einer biblischen Dämonologie oder Untersuchung der Lehre der h. Schrift vom Teufel u. s. Macht — mit Vorr. u. Anh. (v. *Semler*). Halle 1776. 8. — (Runge) Man muss auch dem Teufel nicht zu viel aufbürden. Bremen 1776. 8. — Untersuchung und Betrachtung der sogenannten bibl. Dämonologie. Danzig 1778. 8. — *Kant,* Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. S. 106 ff. vergl. *Tieftrunk,* Censur des protest. Lehrb. 3. Th. S. 89 ff. *Ammon,* Wissensch. prakt. Theologie. S. 128 ff. vgl. Summa §. 73. — *Erhard,* Apologie des Teufels — in *Fichte's* u. *Niethammer's* Philosoph. Journal. 1795. 2. Heft. — *C. Chr. Erh. Schmid,* Philos. Dogmatik. §. 194.

Dagegen besonders *Storr* in s. Dogmatik und in: Bemerkungen über Kant's philosoph. Religionslehre, §. 3. — und *Winzer,* angef. Comment.

Anm. 2. Dogmatisch-kritische Verdächtigung der evangelisch-apostolischen Berichte über die ursprüngliche und eigentliche Lehre Jesu.

Wegscheider, Institutt. §. 106: „Nihilo minus verisimile est, magistrum illum divinum rectius quidem de daemonologia Judaeorum cogitantem (cf. Matth. 6, 26. 10, 29. Marc. 7, 15 sqq.), at formulis quibusdam usum symbolicis, regnum divinum regno diabolico oppositum adumbrantibus (Luc. 10, 17 sqq. Jo. 12, 31. 8, 44.), quae apud Judaeos tunc temporis pervulgatae erant (§. 26: „de accommodatione"), a discipulis non satis intellectum fuisse, et ipsam providentiam divinam posteritati doctrinam istam emendandam tradi voluisse." vgl. *de Wette,* bibl. Dogm. §. 241 fg. und *Schleiermacher* §. 45.

Anm. 3. Annahme der Accommodation zu orientalischen Zeitvorstellungen.

Ueber und gegen die früheren Rationalisten s. *Spanhemii* Opp. T. III. p. 1010 sqq. — Unter den Neueren: *(Villaume)* Von dem Ursprunge und den Absichten des Uebels. Leipz. (1785. 8.) 2. Th. S. 385 f. — *C. Fr. Senff,* Versuch über die Herablassung Gottes in d. chr. Rel. zu den Schwachh. der Menschen (Lpz. 1792. 8.) §. 46 ff. — *Henke,* Lineam. f. chr. p. 143 sq. — *Eckermann,* Handb. z. Stud. d. system. Theol. 3. Th. S. 97 ff. — auch *Bretschneider,* Handb. 1. Th. S. 647 fg. vgl. dagegen 645 fg.

Anm. 4. Philosophische Kritik.

Ueber und gegen die *älteren* Rationalisten s. *Spanhem.* l. c. und *Nath. Falk,* diss. de daemonologia recentiorum auctorum [besond. Spinoza u. Hobbes] falsa. Viteb. 1692. 4. — *Mich. Walther,* de existentia diabolorum contra Spinosam — in s. Opuscc. acad.

p. 282—290. — *Jac. Fr. Ditmar*, diss. (praes. Chr. Breithaupt) de daemonibus eorumque existentia, natura atque operationibus. Helmst. 1719. 4. u. vgl. *Mayer*, Hist. Diaboli l. c.

In neuerer Zeit wurde der Kampf gegen das Dogma *überhaupt* sehr lebhaft durch die anonyme Satyre (*Mt. Gf. H. Kösters*, Prof. in Giessen † 1802.) auf die Adämonisten: *Demüthige Bitte um Belehrung an die grossen Männer, welche keinen Teufel glauben.* Deutschl 3. Aufl. 1775. 8. — Dieser Schr. folgte 1776 die *Belehrung des Verf. der demüthigsten Bitte* oder *Erörterungen der wichtigsten Schwierigkeiten in der Lehre v. Teufel* — gegen die Schr. eines Landpred. im Zweibrückischen: *Die demüthigste Antwort* auf die demüthige Bitte. 1776. — Unter den hierher gehörigen ädamonistischen Schriften sind auszuzeichnen: *H. Corodi* († 1793 in Zürich), Etwas über die Existenz und Wirkungen des Satans — in s. freimüth. Versuchen über verschied. in die Theologie u. bibl. Kritik einschlagende Materien, 3. Abh. (Berl. 1788. 8.) S. 147 ff. — Ist ein böses Urwesen anzunehmen, oder kann es unter vernünftigen Geschöpfen Gottes eines oder mehrere absolut böse geben? — im Braunschw. Journ. 6. Heft (1790). — Philosophische Fragmente über den Teufel u. die Versuchung Christi in der Wüste, den denkenden Menschen gewidmet. Frankf. u. Leipz. 1792. 8. — *J. Jac. Stolz*, Wider den Satan — im Christl. Magazin. 2. Bd. 2. Stk. (1799) 4. Bd. 1. Stk. (1800). — *Augusti*, Theologische Blätter. 1ter Jahrg. B. 65 ff. — *Ammon*, Summa §. 73. — *Wegscheider*, Institutt. §. 106. — *Schleiermacher*, der chr. Glaube. 1. Bd. §. 44 ff.

§. 68.

Geschichte des Dogma von den Engeln überhaupt.

Die Glaubensregel der alten Kirche (nach *Irenäus* und *Origenes*) enthielt nur die einfache Lehre der Schrift von dem Daseyn der Engel, guter und böser, und dem Dienste jener zum Heil der Menschen, ohne nähere Bestimmungen über die Zeit ihrer Schöpfung, die Beschaffenheit ihres Wesens und ihre besonderen Verhältnisse. Es traten jedoch früh schon verschiedene Ansichten auch in der allgemeinen Kirche über die *Zeit ihrer Schöpfung* so wie über die *Ursache des Falles* eines Theils derselben hervor. — Bis tief in's Mittelalter hinein wurde mit grosser Allgemeinheit angenommen, wenn auch nicht im-

mer bestimmt genug ausgesprochen, dass auch die Engel mit *Körpern,* ihrer Stellung und Wirksamkeit angemessen, begabt seyen, und die 2. Synode zu Nicäa (787.) erklärte diess ausdrücklich für die Lehre der Kirche. Im entgegengesetzten Sinne sprach sich erst die 4. Lateranensische Synode (1215) aus, und ihre Lehrbestimmung blieb seitdem die vorwiegende, auch in der erneuerten Kirche. — Die in der Schriftlehre allerdings gegründete *Rangordnung* dieser höheren Wesen führte bald auch zur Ausbildung einer *himmlischen Hierarchie* (durch *Pseudo-Dionysius Areopagita* im 5. oder 6. Jahrh.). Auch der schon in der vorchristlichen Welt des Orients und Occidents weit verbreitete, in der heiligen Schrift (Matth. 18, 10. Ap. G. 12, 15. vgl. 5 Mos. 32, 8. (LXX.), Dan. 7, 10. 10, 13. 20 fg. und Tob. 12.), nach dem engern Sinne des Worts, nicht sicher gegründete Glaube an *Schutzengel* (angeli s. genii tutelares, praestites — *πνεύματα πάρεδρα, ἐπιστάται, προστάται*) einzelner Menschen und ganzer Völker fand seit den ältesten Zeiten seine Freunde und Gegner. Mit ihm trat die Frage über die *Verehrung derselben* in Verbindung, welche von der alten katholischen Kirche in grösster Allgemeinheit (mit etwaiger Ausnahme abweichender Aeusserungen des *Justinus, Athenagoras, Origenes,* besonders des *Ambrosius*), ja nach der Mitte des 4. Jahrh. im Gegensatz zu aufkommendem Aberglauben von der Synode zu Laodicea sogar als *εἰδωλολατρεία* verworfen wurde, wogegen die 2. Synode zu Nicäa (787) den Engeln, wie den Heiligen und ihren Bildern, zwar nicht *λατρεία* und *σεβασμός*, doch aber *τιμή, τιμητικὴ προσκύνησις* zuerkannte, eine Differenz der alten und mittelalterlichen Kirche, über welcher auch die Römisch-katholische (Conc. Trid. sess. XXV. vgl. Catech. Rom. P. III. c. 2. §. 9 sqq.) und die Evangelische Kirche (Artt. Smalc. P. II. art. 2. p. 310 sq.) sich trennen, indem jene, wenn auch nicht eine *λατρεία*, doch eine *δουλεία* den Engeln erwiesen wissen will, diese aber sich nach der Schrift (§. 65.) gegen alle religiöse Verehrung und Anrufung derselben erklärt hat. — Der Abfall einiger Engel von Gott

führte zu der theologischen Unterscheidung eines *doppelten Zustandes* auch der *guten Engel*, des *status originalis* s. *gratiae* d. i. des Zustandes, in welchem sich die Engel vor dem Abfalle einiger befanden, und des status *confirmationis* s. *gloriae*, in welchem sie sind, nachdem sie die Versuchung zum Abfall überwunden haben. — Der ererbte Zwiespalt der Meinungen über die *Ursache des Falls* oder die erste Sünde der bösen Engel, theilte sich den Theologen unserer Kirche mit und man suchte seine Abweichung auch durch Schriftstellen (a) 1 Mos. 6, 2. vgl. 1 Cor. 11, 10. — b) Joh. 8, 44, vgl. Weish. 2, 24. — c) 1 Tim. 3, 6. Jud. V. 6. vgl. 1 Mos. 3, 4. 5. Matth. 4, 9. — Jes. 14, 12—14.) zu rechtfertigen, — eben so die verschiedenen Ansichten von dem *Aufenthaltsorte der Gefallenen* (a) Ephes. 2, 2. 6, 12. vgl. Luc. 10, 18. Offenb. 12, 7—9. 20, 10. — b) Matth. 12, 43. vgl. LXX zu Jes. 13, 21. 34, 14. Ps. 91, 6. Baruch 4, 35. und Tob. 8, 23. — c) 2 Pet. 2, 4. Jud, V. 6. vgl. Luc. 8, 31. — — — 1 Pet. 5, 8.). — In Betreff der Lehre von den bösen Engeln stimmen die *symbolischen Bücher* der evang. Kirche im Allgemeinen mit den Aussprüchen der heiligen Schrift überein (vgl. Conf. Aug. XX. p. 18. Apol. VIII, p. 220. Artt. Smalc. P. II. art. 2. p. 308 sq. art. 4. p. 315 sq. Catechism. maj. art. III. p. 494.), jedoch blieben sowohl Luther als andere Reformatoren, einzelnen Aeusserungen zufolge, von den ererbten abergläubigen Meinungen nicht blos berührt, sondern selbst befangen (vgl. Catech. maj. Precatio IV. p. 525.), aber so, dass sie bei der übrigen Klarheit und Lebendigkeit des evangelischen Glaubens nicht eben verderblich wirken konnten. Uebrigens zeigt die Geschichte ein trauriges Gewirr nicht blos abergläubiger, sondern zum Theil selbst höchst verderblicher Vorstellungen von den Wirkungen der bösen Engel, Fabeln von ihren Erscheinungen, Besitzungen, Beschwörungen u. dgl., weshalb wir mit Recht uns freuen, dass in dieser Hinsicht, besonders durch die Verdienste von *Friedrich Spee*, *Cartesius*, *Balthasar Becker*, *Christian Thomasius* im 17. Jahrh., *Hugo Farmer*, *Salomo Semler* u. A.

im 18. Jahrh., wenn auch nicht durchweg durch die besten Mittel und bis zum wahren Horizont der evangelischen Kirche, die Nebel zerstreut sind und man in der Schöpfung Gottes mehr einen Schauplatz seiner Gnadenwirkungen, als einen Tummelplatz heilloser Geister erkennt, welche mit Hexen und Zauberern im Bunde herumschweifen, Elend zu verbreiten. Es ist deshalb nichts weiter übrig, als dahin zu wirken, dass nach dem Sturze des Aberglaubens sich der rechte Glaube an die biblische Wahrheit der Gemüther der Menschen bemächtige, damit sie in leichtsinniger Sicherheit nicht vergessen zu wachen und zu beten, auf dass sie nicht in Anfechtung fallen, weil sie nicht blos mit sich selbst oder mit Fleisch und Blut, sondern auch mit den Versuchungen einer unsichtbaren Macht zu kämpfen haben (Eph. 6, 11 fg.), wie sie bei treuem Kampf des Schutzes himmlischer Kräfte sich getrösten dürfen (§. 66 fg.).

Literatur. *J. F. Cotta,* disputatt. 2, succinctam doctrinae de angelis historiam exhibentes, Tub. 1765. 4. *Chr. Dan. Beck,* Commentarii hist. p. 302—342. *Augusti,* Dogm. Gesch. 4. Ausg. S. 305—320. *F. Chr. Baur,* Lehrb. d. chr. D. G. (1847.) und *Hagenbach,* Lehrb. der D. G. 3. Ausg. (1853.) an den betreffenden Stellen. Ueber die Geschichte der Lehre in der ältesten Kirche vorzüglich *Semisch,* Justin. d. M. II. 339 ff. — *E. Simon,* Gesch. des Glaubens älterer und neuerer nichtchristl. Völker an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode, an Gespenster, Engel, Mittelgeister und Teufel. Heilbr. 1803. 8. — *J. G. Mayer,* l. c. — *Gg. Conr. Horst,* Dämonomagie oder Gesch. des Gl. an Zauberei u. dämonische Wunder, mit Berücksichtigung des Hexenprocesses seit Innocenz VIII. Frankf. 1818. 2 Thle. 8. *Dess.* Zauber-Bibliothek od. von Zauberei, Theurgie und Mantik, Zauberern, Hexen und Hexenprocessen, Dämonen, Gespenstern u. Geistererscheinungen. 1. u. 2. Th. Mainz 1821. 8. — Aus der speciellern Literatur sind besonders auszuheben: *Frid. Schmidt,* hist. dogmatis de angelis tutelaribus — in D. *Illgens* Denkschrift der historisch-theol. Gesellschaft zu Leipzig. (Leipz. 1817.) N. 2. und *Carl Thilo,* Beitrag z. Gesch. d. Dogma v. d. Dämonen aus d. apokryph. Acten des Thomas — im Kirchenhist. Archiv von *Stäudlin, Tzschirner* u. *Vater.* Bd. 1. Heft 4. S. 97 ff. Vgl. *Twesten* Vorlesungen II. 1. S. 305 ff.

II. Von der Vorsehung.

§. 69.

Allgemeine Lehre der heiligen Schrift.

Die Schrift verkündigt einen *lebendigen Gott*, wie ihn das Herz des Menschen sucht; sie kennt keinen todten oder müssigen Götzen, der ausser der von ihm erschaffenen Welt oder ohne Theilnahme an den Ereignissen in derselben lebe (§. 13.). Er wirkt, nach ihren Offenbarungen vom ersten bis zum letzten Buche, fort und fort zur Erreichung des Zwecks seiner Schöpfung, so dass die äussere Welt eine fortwährende Verkündigung der in ihr waltenden Weisheit und Macht Gottes und die empfindenden, denkenden Wesen Zeugen seiner Güte sind (Ps. 19. Ap. G. 14, 15—17.). Er hat allen lebendigen Geschöpfen unauslöschliche Liebe und Vertrauen zu ihren Erzeugern und diesen Liebe zu ihren Kindern eingepflanzt; darum stellt die Schrift es als undenkbar dar, dass der Gott der Liebe, der Vater alles Lebenden, uns fern stehe und nicht bereit sey, jedes Bedürfniss zu befriedigen, so weit seine göttlich-väterlichen Zwecke es gestatten (Ps. 103. 104. Ap. G. 17, 24 ff.). Wie Alles, das Böse ausgenommen, durch Gott ursprünglich entstanden ist, so ist der göttliche Wille auch allein der zureichende Grund der Fortdauer der Geschöpfe und das leitende Princip der Veränderungen in der Welt (Röm. 11, 36.). — Daher glaubt die Kirche an Gottes *Vorsehung* d. h. an die *Erhaltung* und *Regierung* der Welt (Πρόνοια, Weish. 14, 3. 17, 2. vgl. 6. 7. in diesem Sinne in keiner canonischen Schrift, doch aber analog gebraucht Röm. 13, 14. Ap. G. 24, 3.).

Die heiligen Urkunden geben darüber folgende allgemeine Erklärungen. Gott *erhält* die erschaffenen Dinge, d. h. er lässt sie fortdauern, so lange seine Zwecke es erfordern, und gewährt darum namentlich den lebenden Geschöpfen die Mittel, von denen die Fortdauer ihres

Lebens und ihrer Wirksamkeit abhängt (Matth. 6, 25—32. Joh. 5, 17. Ap. G. a. Stellen. 1 Pet. 5, 7. vgl. Col. 1, 17, Hebr. 1, 3. — Ps. 18, 31. 36, 6—13. 104, 14. (vgl. 11.) 27 fgg. 121, 2 fg. 145, 15 fg. 147, 9. 14. 148, 6. vgl. Hiob 12, 10.), und behütet sie vor zerstörenden Einwirkungen von aussen (Matth. 10, 29—31.). Gott *regiert* die Welt, d. h. er leitet alle Veränderungen in derselben, die grössten wie die kleinsten (Matth. 10, 29 ff. Hebr. 2, 4 ff. — Ps. 36, 7. Jerem. 10, 23. u. a.), gemäss jenem Endzwecke, den er durch die Schöpfung erreichen will. Obwohl sein Walten oft unbegreiflich ist für den beschränkten Menschen, theils an sich, theils in Beziehung auf die Wahl der Mittel und den zeitlichen Erfolg (Ps. 73, 16. Hiob 36, 22 ff. Kap. 38. und 39. — Röm. 11, 33 ff.); so ist doch gewiss, dass nicht allein Wohlthat (5 Mos. 28, 1 ff.), sondern auch das Uebel, als Züchtigung oder als Mittel der Läuterung und Prüfung, Weckung und Förderung des wahren Lebens (5 Mos. 28, 15 ff. Hiob 11, 14 ff. — Röm. 5, 3 ff. Jac. 1, 2 ff.), ja dass selbst das Böse seinen Zwecken dient (1 Mos. 50, 20. Ps. 37.), indem er auch die Folgen der Sünde, sogar die Folgen der Wirksamkeit verstockter Menschen, der beharrlichen, verhärteten Widersacher seines Reichs und verlornen Glieder seiner Familie, so wendet, dass sie Mittel zur Erreichung seiner heiligen Zwecke werden (Röm. 9, 17 fg. 11, 29 ff. vgl. V. 7 ff.).

Anm. Rechtfertigung dieser Darstellung als biblischer Lehre.

Die Geschichte der christlichen Apologetik bezeugt, welch einen wunderbaren Einfluss diese Lehre des Christenthums auf die heidnische Welt geübt hat zur Zerstörung des fatalistischen und casualistischen Wahns (§. 73.). Um so mehr muss es auffallen, dass Theologen des 19. Jahrh. auch noch in jüngster Zeit nicht verstanden haben, was die ersten Väter der Kirche schon so deutlich in den h. Schriften fanden, und eine solche, angeblich biblische, Beschreibung der göttlichen Vorsehung geben, nach welcher Gott eben so als orientalischer Despot erscheint, wie nur immer in nichtchristlichen Schriften. So gibt *Wegscheider* §. 108 Folgendes als „Doctrina biblica": „Numinis divini efficacia in mundo conservando gubernandoque conspicua a V. et N. T. scriptoribus

passim adumbratur notionibus puriori doctrinae, ex Jesu Apostolorumque effatis nonnullis eruendae, minime consentaneis. Namque ut Deus vel ipse apparens et immediate in rerum natura (velut Gen. 3, 8—21. 11, 5. 18, 20. 21. Ps. 18, 10—20. 33, 14 sqq.), vel per angelos miraculose operans describitur (§. 102.); ita quoque pro mero arbitrio agere (v. c. Exod. 8, 16. 33, 19. Ps. 10, 1. 44, 25.) et consilia solam gentem Judaicam spectantia sequi saepissime dicitur. Unius hominis pii gratia multi scelesti salute beantur (Gen. 18, 23—32. 30, 27.), et pia vota hominis alicujus Deo probati, velut Jacobi, quamvis fraude et dolo malo suscepta fuerint, rata habentur a Deo (Gen. 27. 28.). Naturae phaenomena, tonitrua (Job. 37, 2 sqq. Ps. 18, 8. 29, 3 sqq.), fulgura (Job. 36, 31 sqq.), hiems et procellae (Job. 37, 6. Jon. 1, 4.), non solum fausta quaevis (Gen. 27, 20. Ps. 104, 13 sqq.), sed etiam mors (cf. dicta de libro vitae Ex. 32, 32. Ps. 69, 29. 139, 16. Phil. 4, 3. Apoc. 3, 5.) et mala physica (1 Sam. 5, 9 sqq. 2 Sam. 25, 15. Ps. 78, 44—51. 105, 29—36. Joel 1, 2. Amos. 3, 6. Jon. 1, 4.), quid? quod mala moralia et obstinatio hominum (Ex. 4, 21. 7, 3. Jes. 6, 9. 10. cll. Rom. 1, 24. 26. 28. 9, 15. 11, 7. 8. 2 Thess. 2, 11.), a Deo immediate effecta perhibentur. Quaevis bona externa praemii (Deut. 28, 1—15. Ps. 37, 25. Prov. 3, 2. 10.), mala vero poenae loco habentur (Deut. 28, 15 sqq. Job. 11, 25 sqq. 15, 23. 32 sqq. Ps. 6, 38. Jes. 53, 3 sqq. — 1 Cor. 11, 30. Joh. 5, 14. 9, 2. cll. 3.), quae infligatur vel ob caerimonias neglectas et sacrificia omissa (Mal. 3, 10. 11.). Neque tamen praetereundum est, in ipsius V. T. locis compluribus deprehendi sententias puriores cum minus perfectis istis conjunctas, velut Gen. 50, 20. Job. 10, 9—12. 33, 4 sqq. Ps. 8, 19. 37, 3 sqq. 66. 90. 91. 104. 139. 145. 148. 1 Chron. 29, 10—13. Eccl. 3, 14. Jer. 3, 27—39. Ezech. 18. 33, 10—20. — Sap. 11, 21 sqq. Sir. 33, 10—15. 39, 27 sqq. 40, 28—31., cujusmodi in N. T. effatis nonnullis praeclaris exstant (v. c. Matth. 6, 24—34. 10, 28—31. Joh. 5, 17. Act. 14, 15—17. 17, 22—29. 1 Cor. 8, 6. Col. 1, 16. 1 Tim. 1, 17. cll. Hebr. 1, 3. 11, 3. 2 Pet. 3, 5. — Matth. 5, 10 sqq. Rom. 1, 10. 5, 3. 8, 28. 15, 32. 2 Cor. 1, 3 sqq. 3, 17 sqq. 2 Tim. 3, 12. 4, 18. 1 Thess. 3, 3 sqq. Jac. 1, 13—17. 4, 13 sq. Hebr. 12, 4—11. 13, 5 sqq. 1 Pet. 5, 7.), quibus providentiam divinam non modo singulos eventus terrestres, sed omnes omnino res atque homines sapientissimo consilio in aeternum amplecti, haud obscure significatur."

Wo die von der evang. Kirche anerkannten hermeneutischen Grundsätze (§. 28.) ihre Anwendung nicht finden, können die Resultate der Schriftauslegung keine anderen seyn, wie schon Irenaeus gegen die Willkühr der Gnostiker treffend bemerkt hat. Wo aber die heiligen Schriften, wie es bei allen Büchern in der Welt ge-

schehen soll, aus sich selbst und unter dem Einfluss des Geistes erklärt werden, der ihre Verfasser regierte, da wird die Auslegung keinen andern Sinn geben, als welchen die allgemeine christliche Kirche von Anfang an darin gefunden hat.

§. 70.

Begründung der biblischen Lehre von der Vorsehung Gottes.

Ein religiöses Gemüth fordert keine Beweise für diese Lehre; denn es ist eben nur religiös, inwiefern es dieses Glaubens lebt. Aber wie der Glaube an Gott überhaupt gegen den *Atheismus*, so musste auch der Glaube an Gottes Vorsehung gegen den *Deismus* (§. 13.) in Schutz genommen werden. Denn einer der Grundsätze dieser Afterphilosophie ist der, eine vollkommene Maschine, welche einmal in Bewegung gesetzt sey, bedürfe keines Erhalters und Lenkers; Gott habe gleich anfänglich den Dingen die Kraft zu bestehen und sich fortzupflanzen gegeben, auf Erden gehe nun alles seinen Gang, so wie die Himmelskörper sich nach ewigen und natürlichen Gesetzen bewegen. Allein wir erkennen 1) die *Nothwendigkeit* einer göttlichen Vorsehung wie aus dem Begriffe der Materie, als einer zufälligen und endlichen, welcher nicht unendliche Eigenschaften beigelegt werden können, so aus dem Begriffe der Welt, als eines Ganzen, das in der Verbindung endlicher, mit verschiedenen, einander selbst entgegen wirkenden, Kräften begabter Substanzen besteht (*cosmologischer Beweis*); wir finden 2) unsern Glauben an die biblische Lehre von der Vorsehung begründet *theils* in der Idee der Weisheit und Allmacht des lebendigen Gottes (Joh. 5, 17. vgl. 26.), welche den deistischen Wahn von einer müssigen Betrachtung eines ins Unendliche fortgehenden Getriebes in der geschaffenen Welt ausschliesst (*theologischer Beweis*), *theils* in dem practischen Bedürfniss unserer Vernunft, welche nur in dem Glauben an einen heiligen Lenker der Welt und der menschlichen Schicksale hinreichende Kraft zum rast-

losen Tugendeifer findet (*moralischer Beweis*), *theils* endlich in der Beschaffenheit oder dem Gange der Veränderungen in der Welt, so weit wir sie beobachten können (*empirischer Beweis*), indem die Geschichte der Völker im Ganzen und einzelner Familien und Personen insbesondere (*historischer Beweis*), wie die eigene Erfahrung und Beobachtung der Natur, als des Mittels zum Endzwecke der Schöpfung (*teleologischer oder physicotheologischer Beweis*), es laut verkündigt, dass der allmächtige Gott der Liebe, welcher die Welt erschuf, auch für sie nach seiner unendlichen Weisheit sorgt, die wohl, nach Schrift und Erfahrung, oft wunderbar ist und unerforschlich bleibt, aber doch alles herrlich hinausführt.

Literatur: *Justinus* M. Apol. I. p. 71. vgl. 82. und Dial. c. Tryph. z. Anfg. (vgl. *Semisch* II. S. 338 fg.) *Clemens Al.*, Stromatt. I. p. 296. VI. p. 692 sq. VII. p. 702. *Athenagoras*, Legatio pro Christianis. p. 12. *Novat.* de trin. c. 8. *Tertull.* de testim. animae c. 2. *M. Min. Fel.* c. 17—20. 32 sq. vgl. c. 5 sqq. *Lactantius*, Institutt. I. 2. — Joh. Chrysostomus, De providentia ll. 3; — Nemesius, De natura hominis c. 43 sq.; — Theodoretus, De providentia oratt. X. — Augustinus, De genesi ad literam IV. 12. — Salvianus Presb. Massil., De gubernatione Dei ll. VIII. — Junilius (ep. Utic. saec. 6.), quaestt. et responsionum de partt. legis div. II, 3—5. (vgl. Münscher v. Cölln §. 60. wo einige Stellen der vorgenannten Kirchenlehrer, wenn auch nicht eben in guter Auswahl, abgedruckt sind) und Joh. Damascenus, *Ἔκδοσις* II. 29. — Von den älteren Theologen der ev. K. vorzügl. *Melanchthon*, ll. theol. (de creatione) und *Gerhard*, ll. th. IV. 52 sq. vgl. *H. Schmid* §. 21. Aus der neuern Literatur, welche *Schott*, Epit. §. 67. *Bretschneider*, Handb. 1. §. 94. und System. Entw. §. 75. verzeichnen, sind auszuzeichnen: *J. Fr. Jacobi*, Betrachtungen über die weisen Absichten Gottes bei den Dingen, die wir in der menschlichen Gesellschaft u. der Offenbarung antreffen. 1—3. Th. 2. Ausg. Hannov. 1753—55. 4. Th. 1766. 8. *G. Sherlock*, Von der Vorsehung. Aus d. Engl. Hamb. 1755. 8. *H. Sander*, Ueber d. Vorsehung. 3 Theile (der 3. v. *J. S. Patzke*) Leipz. 1780 fg. 4. A. 1800 fg. vgl. *Chr. Aug. Crusius*, Moraltheologie I. S. 439 ff. *L. H. Jakob*, Aristäus, ein philos. Gespräch über die Vorsehung — in s. verm. Abhandl.

Halle 1797. S. 1 ff. und 257 ff. — Die trostvolle Lehre v. d. göttl. Vorsehung. Ein Erbauungsb. 1. Abtheil. Vortrag im Zusammenh. v. *Gli. Erdm. Gierig.* 2. Abth. Kanzelvorträge über einzelne Theile der Lehre v. der Vorsehung v. *F. V. Reinhard.* Lpz. 1805. 8. — — Den *moralischen* Beweis führen ausser *Kant,* Kritik der reinen Vernunft. S. 331 ff. u. 706 ff. *Tieftrunk*, Censur des protest. Lehrbegr. 3. Th. S. 68 ff., *J. E. Chr. Schmidt*, Ueber den Grund des Glaubens an eine göttliche Erziehung d. Menschengeschlechts — in der Allgem. Bibl. der neuesten theol. Lit. 3. Bd. 1. Stk. S. 16 ff. — — Den *historischen* Beweis behandeln *Weishaupt*, Gesch. der Vervollkommnung des menschl. Geschlechts. Frkf u. Leipz. 1788. 8. *(J. C. Wagenseil)*, Der Gang der Vorsehung oder wird es mit dem Menschengeschlechte besser oder schlimmer? 1. Bd. Leipz. 1786. 2 Bd. 1793. 8. *S. Chr. Wagner*, Spuren der Gottheit im anscheinenden Zufalle. Wohlthätige Nahrung für Zweifler und Denker. 2. Ausg. 1818. 2 Thle. 8. *J. Pet. Süssmilch*, Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschl. Geschlechts aus der Geburt, dem Tode u. der Fortpflanzung desselben. 4. Aufl. Berlin 1775. 8. 5. Aufl. bericht. durch Chr. Jac. Baumann. 3 Thle. Berlin 1788. 8. — — Ueber den *teleologischen* vgl. noch besonders *Reimarus*, Von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. (Hamb. 1791. 8.) S. 181 ff. u. *Ammon*, Summa §. 87—96. Der *histor.* u. *teleol.* Beweis vornäml. dargest. von *Fr. Feldmann*, Moira od. über die göttliche Vorsehung, für gebildete Verehrer der Rel. Jesu. Landsb. u. Züllich. 1830. 8. Grundzüge zur Darstellung dieses Beweises gibt *Martensen* §. 119 ff. in den trefflichen Bemerkungen über die Führung der g. Weisheit im Heidenthum und im Volke Israel zur Vorbereitung des Christenthums.

§. 71.

Neutestamentliche Vollendung dieser Lehre durch die Offenbarungen von der Mitwirksamkeit des Sohnes Gottes und des heiligen Geistes.

In der oben (§. 51. 53. 55.) dargestellten Lehre von der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens ist es theils schon ausgesprochen, theils folgt es aus ihr nothwendig, dass Gott die Welt nicht allein durch den *Sohn* geschaffen habe (§. 61.), sondern auch durch ihn erhalte und regiere (Col. 1, 16 ff. vgl. Joh. 5, 17. Hebr. 1, 3.). Insbesondere aber waltet, den Offenbarungen der Schrift zu-

folge, der *Sohn Gottes* in dem durch Ihn gegründeten Gnadenreiche, seiner Kirche, als Haupt derselben (Eph. 1, 22 f. 2, 20 ff. 4, 15 ff. Col. 2, 19.); Er ist den Seinen gegenwärtig, kennet sie und hört ihre Gebete (Matth. 18, 20. 28, 20. Joh. 14, 13. 14. 21. — 2 Tim. 2, 19. 2 Cor. 12, 8—10. vgl. Phil. 4, 13.), lässt das durch Ihn angezündete Licht in der Welt nicht erlöschen, beruft namentlich Lehrer zum Dienste der Gemeinden (1 Cor. 12, 5. Eph. 4, 11. vgl. Col. 4, 17.) und fordert darum auch von seinen wahren Bekennern das Gebet in seinem Namen (Joh. 14, 13 f. 16, 23 f. vgl. Matth. 6, 10.), — indem der *heilige Geist* durch Ertheilung der mannichfaltigsten Gaben uns zur Verwaltung der verschiedensten Aemter fähig macht und überhaupt das göttliche Leben in Gottes Reiche durch Erleuchtung, Heiligung und Trost erweckt und fördert (§. 55.).

Vgl. *Gg. L. Hahn,* Theol. d. N. T. §. 81 ff.

§. 72.

Verhältniss der göttlichen Vorsehung zur individuellen Freiheit und Thätigkeit der Creaturen.

Auf beschränkten Standpunkten religiöser Erkenntniss muss die biblische Lehre von der göttlichen, Alles, das Allgemeine wie das Besondere, auch das scheinbar Geringste, umfassenden Vorsehung unglaublich erscheinen. Daher konnten heidnische Philosophen, wie späterhin geistlich verarmte Deisten (§. 70. vgl. 13.), den zuversichtlichen Glauben der Christen an Gottes Theilnahme und Sorge auch für das geringste seiner Geschöpfe, insbesondere seiner Kinder, von welchen keines nach seinem Willen verloren gehen soll, als unvernünftig und thöricht verspotten, ja wohl als unvereinbar mit Gottes Majestät, der bei seiner Sorge für das Grosse und Allgemeine nicht auch um das Geringe und Einzelne sich kümmern werde. Von den Lehrern der allgemeinen Kirche haben nur we-

nige solche Beschränktheit des Geistes oder Glaubensschwäche durch einzelne Aeusserungen verrathen. Nach dem Vorgange *Justin's* erklärte schon *Clemens von Alex.*, dass durch die Verneinung der besonderen Vorsehung in Wahrheit Gottes Vorsehung ganz in Frage gestellt und die chr. Lehre und Geschichte vom Heiland aller Sünder zur Mythe gemacht werde, und *Nemesius* (B. v. Emesa im 4. Jahrh.) bemerkte, dass der Zweifel an Gottes Sorge für das Individuelle (*πρόνοια τῶν καθ᾽ ἕκαστα*) eine Verleugnung des Glaubens entweder an Gottes Allwissenheit sey, oder an seinen Willen für jedes seiner Geschöpfe zu sorgen, oder an seine Allmacht.

Die Vereinbarkeit der Vorsehung Gottes, der Alles in Allem wirkt und ohne dessen Willen nichts geschieht (1 Cor. 12, 6. vgl. Röm. 11, 36. u. Matth. 10, 30. Luc. 21, 18. Ap. G. 27, 34.), mit der individuellen Freiheit ist ein christliches Axiom, mit dessen Zurückweisung die Idee Gottes, als des absolut vollkommenen Wesens, sich verdunkelt, und der Glaube daran ruht auf denselben Gründen, wie der Glaube an die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit Gottes Allwissenheit (§. 43.). Daher war er auch in der allgemeinen apostolischen Kirche der frühesten Jahrhunderte allgemein, bis seit dem 5. Jahrh. ein neuer Fatalismus in der Lehre von der absoluten Prädestination ihn in einzelnen Theilen der Kirche störte. — Doch setzten lebendige Christen auch unter den Prädestinatianern in wohlthuendem Widerspruch mit der unbiblischen Satzung beides jederzeit voraus bei ihren Gebeten, die als solche nicht geboten und deren Erhörung nicht verheissen seyn könnte (Matth. 7, 7 ff. vgl. 6, 6 ff. 18, 19. Joh. 16, 23 ff. u. a.), wenn von Ewigkeit her durch unbedingten Rathschluss, ohne Rücksicht auf die individuelle freie Thätigkeit der Creaturen, Alles geordnet wäre; Gott könnte selbst nicht frei seyn, wie der Gott der Fatalisten es auch nicht ist, wenn er bei seiner Sorge für freie Wesen nicht auf die Bedingungen der ihnen verliehenen Freiheit Rücksicht nehmen könnte.

Wie aber das Verhältniss der göttlichen Allwissenheit zur individuellen Freiheit für den endlichen Verstand ein Geheimniss bleibt, so auch das Verhältniss der göttlichen Vorsehung zu derselben, und keiner der mannichfaltigen Versuche, die alte Frage zu lösen, befriedigt ganz; der Glaube aber an ein entsprechendes Verhältniss, welcher in der dogmatischen Lehre vom Concursus (§. 73.) einen angemessenen Ausdruck erhalten hat, ist ein Postulat wie der theoretischen, so auch der praktischen Vernunft, das sich auf das allgemeine Bewustseyn individueller Freiheit gründet und auf die Nothwendigkeit ihrer Voraussetzung für alles höhere sittliche Leben. (§. 6. A. 4.) — Von besonderm Interesse ist für den Menschen von jeher die Frage nach dem *Lebensziel* gewesen, welche in den göttlichen Offenbarungen eine gleiche Antwort findet; wir müssen glauben, dass das Ziel unsers Lebens von dem Schöpfer bestimmt und zur Erreichung desselben den Individuen ein gewisses Maass von Lebenskraft verliehen sey (Matth. 6, 27. — 2 Mos. 32, 32. Ps. 139, 16. vgl. 31, 16. 39, 5. 90, 3. Hiob 14, 5.), und dass gleichwohl die Erreichung dieses natürlichen Lebensziels, abgesehen von ausserordentlichen Bestimmungsgründen, durch unser individuelles Verhalten also bedingt sey, dass nicht wenige ihre Jahre nicht erfüllen (Jes. 65, 20. vgl. 5 Mos. 5, 16. 30, 17 ff. 1 Kön. 3, 14. Sprüchw. 10, 27. vgl. 17. 3, 2. 14, 27.).

Anm. 1. Ueber Gottes Sorge für das Einzelne und Kleine.

Cicero de N. D. II. 66: „Nemo — vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. Nec vero id ita refellendum est, ut si segetibus vel vinetis cujuspiam tempestas nocuerit, aut si quid e vitae commodis casus abstulerit, eum, cui quid horum acciderit, aut invisum deo, aut neglectum a Deo judicemus. *Magna dii curant, parva negligunt.* Magnis autem viris prospere semper eveniunt omnes res: si quidem satis a nostris et a principe philosophorum, Socrate, dictum est de ubertatibus virtutis et copiis.“ Vgl. III. 35: „At enim *minora dii negligunt, neque agellos singulorum, nec viticulas persequuntur:* nec, si uredo, aut

grando quippiam nocuit, id Jovi animadvertendum fuit. *Ne in regnis quidem reges omnia minima curant.*" Aehnlich Plinius H. nat. II, 7: „Irridendum vero, agere curam rerum humanarum illud, quidquid est, summum. Anne tam tristi atque multiplici ministerio non pollui credamus, dubitemusve? Vor ihnen schon Aristoteles; vgl. Herbert de Cherb. de relig. gentil. p. 62. — Bekannt sind die verwandten Ansichten der Deisten, wie Bayle im Dictionaire, *Voltaire* im Candide ou l'Optimisme u. a. (vgl. *Lossius*, Philos. Real-Lexicon. Bd. IV. S. 535 f. und *Eckermann*, Handbuch zum syst. Stud. der christ. Glaubenslehre. Bd. III. S. 230 ff.). —

Die Kirchenlehrer der alten Kirche, welche jene heidnische Ansicht bekämpften, und ihre Schriften sind genannt §. 70. Anm.

Von den älteren Kirchenlehrern bezweifelte *Hieronymus*, Commentar. in Habac. c. 1, 14. die *providentia circa minima:* „Sicut in hominibus etiam per singulos Dei currit providentia, sic in caeteris animalibus generalem quidem dispensationem et ordinem cursumque rerum intelligere possumus, v. g. quomodo nascatur piscium multitudo et vivat in aquis. — Caeterum absurdum est ad hoc deducere dei majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices quotve moriantur, quae cimicum et pulicum et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent et qui de minoribus majorum praedae cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut, dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos injurii simus, eandem rationabilium et irrationabilium providentiam esse dicentes" — und ähnlich später die *Socinianer* u. mehrere *Arminianer* (*Baumgarten*, Polemik. 1. Th. S. 610 ff.).

Anm. 2. Ueber das Verhältniss der göttlichen Vorsehung zur menschlichen Freiheit.

Vgl. zu der §. 43. Anm. 2. angeführten, zum Theil auch hierher gehörigen, Literatur: Ueber Freiheit und Nothwendigkeit aus dem Standpunct christlich-theistischer Weltansicht. Eine philosophisch-theologische Untersuchung von *K. W. Theod. Voigt* Leipz. 1828. 8. u. *Martensen* §. 114 fg.

Anm. 3. Vorsehung und Gebetserhörung.

Vgl. besond. *Bouterweck*, Religion der Vernunft — (Gött. 1824. 8.) S. 406 f. und *Stäudlin*, Geschichte d. Ration. u. Supern. S. 227 fg.

Anm. 4. Bestimmtheit des Lebensziels.

Die gemeine fatalistische Meinung, dass das Lebensziel ohne Rücksicht auf das freie Verhalten der Menschen bestimmt sey, be-

kämpft schon *Cicero* de fato und nennt sie c. 12 sq. ignava ratio, die sich in dem stoischen Dilemma ausspricht (c. 12.): si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive medicum adhibueris sive non, convalesces. — Diesen besonders unter den Muhammedanern herrschenden Wahn (daher *fatum Turcicum* genannt) bekämpfen die christlichen, namentlich die evangelischen Theologen, der h. Schrift entsprechend, indem sie treffend ein doppeltes Lebensziel unterscheiden: *terminus vitae naturalis* (s. antecedens), qui vi vitali singulorum hominum describitur (vgl. von den oben angeführten Stellen vornehmlich Matth. 6, 27. Sprüchw. 14, 5. Ps. 90, 3. u. 10.) und *terminus vitae praeternaturalis* (hyperphysicus s. consequens), qui usu virium vitalium a Deo acceptarum et peculiari Dei concursu describitur (vgl. besond. Jes. 65, 20. mit den anderen oben ang. Stellen). — Von den älteren Theologen vgl. vorzügl. *Baier*, Comp. th. posit. P. I. c. V. §. 15 sqq., von den jüngeren *Knapp*, Vorlesungen I. S. 422 ff. u. *Twesten* II. 1. S. 108 ff.

§. 73.

Gewöhnliche dogmatische Form der Lehre von der Vorsehung.

Die gewöhnliche Theorie dieser Lehre in den dogmatischen Schulen entspricht in allen wesentlichen Bestimmungen der *heiligen Schrift*. Man pflegt als *duo momenta Providentiae* [1]) (*πρόνοια*) die *Conservatio* und *Gubernatio* zu bezeichnen, von denen jedoch, nach dem Vorgange älterer Kirchenlehrer, namentlich mehrerer Scholastiker, auch in unserer Kirche *Gerhard*, *Calov* und *Quenstedt* und nach ihnen die meisten Dogmatiker, wenn auch nicht in ganz gleichem Sinne, noch den *Concursus* als *tertium momentum* Providentiae unterscheiden.

---

1) *Cic.* de N. D. II. 22: „Talis igitur mens mundi quum sit ob eamque causam vel *prudentia* vel *providentia* appellari recte possit, (Graece enim *πρόνοια* dicitur) haec potissimum providet et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus." (vgl. c. 65. de divin. I. 51. u. *Quinctil.* V. 7.) — Schon hier finden wir den Begriff der Erhaltung in dem der providentia mit begriffen, von welchem ihn ohne hinreichenden Grund einige neuere Theologen getrennt haben, nam. *de Wette* und nach ihm auch *Twesten*, Vorlesungen II. 1. S. 94 ff. vgl. 65 ff.

Wie die ursprüngliche Verkündigung der göttlichen Wahrheit den *Fatalismus* und *Casualismus* so wie die Voraussetzung der Unabhängigkeit der Natur von Gott zerstört hat, so bekämpfen auch unsere Dogmatiker diese Irrthümer in ihren verschiedenen Formen einmüthig. — Der *Fatalismus* — heimisch im Heidenthume als die natürliche Consequenz der Voraussetzung eines von der Gottheit unabhängigen ewigen Princips — beruht auf der Wahrnehmung einer dunkeln Macht, welche in der Natur und im Menschenleben waltet, die man nicht für göttlich hält, weil man die Güte ihres Zwecks und die Weisheit ihrer Wirkungsweise nicht erkennt. Von den verschiedenen Formen des Fatalismus im gemeinen heidnischen Sinne ist wohl zu unterscheiden die *stoische*, nach welcher Gott im Uranfange nach freiem Beschluss eine Ordnung bestimmt hat, welcher zufolge alle Veränderungen, als Entwickelungen des Urplans, nothwendig (cursu irrevocabili) erfolgen, also dass Gott selbst diesem seinem eignen Beschlusse unterworfen ist (semper paret, semel jussit — §. 43. Anm. 2.). Und in dieser Form (fatum stoicum), in welcher auch einige Pharisäer und Essener den Fatalismus sich aneigneten, hat er, nur modificirt, seit dem 5. Jahrh. selbst unter den Christen Eingang gefunden, als *Prädestinatianismus* oder die Meinung, dass über die Seligkeit und Verdammniss der Menschen durch einen ewigen und unabänderlichen Beschluss Gottes entschieden sey ohne alle Rücksicht auf das Verhalten der Menschen (§. 84.). —

Die gemeinste Form des Fatalismus ist der *Mechanismus*. Nach der materialistischen (atheistischen) Voraussetzung, dass überall in der Welt keine andere Kraft sich rege, als die natürliche, die Triebkraft in der Pflanze und das beseelende Princip des Thieres, erscheint die Welt im Ganzen, wie in ihren Theilen, auch dem edelsten, dem Menschen (dem Mikrokosmos), als Maschine, in welcher alle Veränderungen, wie die der Lokomotive, durch die Gesetze der Bewegung nothwendig bedingt

werden. — Verwandt, nur als System, wenn überhaupt von solchem die Rede seyn kann, viel unvollkommner, ist der *Casualismus*, die natürliche Consequenz alles religiösen Unglaubens und Indifferentismus, des epikuräischen in der alten wie des deistischen in der neuen Welt, eine vulgäre Ansicht, bei welcher aus geistiger und sittlicher Trägheit die Veränderungen in der Welt überhaupt wie im Leben der Menschen insbesondere, sofern man einen zureichenden Grund derselben oder ihre Zweckgemässheit, also die Wirksamkeit einer leitenden höhern Intelligenz in ihnen nicht erkennt, einem blinden Zufall (casus fortuitus idemque coecus) zugeschrieben werden, ohne dass man dabei sich etwas Vernünftiges denkt. — Der *Occasionalismus*, oder *das System der gelegentlichen Ursachen*, ist eine besondere, in der Cartesischen Schule, wenn auch nicht entstandene, doch vollendete, Ausführung der Lehre vom Concursus zur Sicherstellung der individuellen Selbstthätigkeit der endlichen Naturen. Auf dem Glauben an Gottes Allwirksamkeit ruhend bildet er einen vollkommenen Gegensatz zum Fatalismus, ist aber ein Versuch Unerklärliches zu erklären, nämlich das Verhältniss der göttlichen Wirksamkeit zu der Wirksamkeit der in der Welt sich regenden geistigen, psychischen und körperlichen Kräfte. Man meinte, dass diese durch ihre selbständige Bewegung Gott nur Veranlassung oder Gelegenheit zur Ein- und Mitwirkung geben und dass mithin und in *diesem* Sinne Gott es sey, der Alles in Allem wirke, ohne zu bedenken, dass Gott bei dieser Ansicht, abgesehen davon, dass sein regierendes Wirken als abhängig von der creatürlichen Selbstthätigkeit vorgestellt wird, wenn nicht als Urheber, doch als Vollstrecker auch ungöttlicher Entschlüsse, als Cooperator auch der Sünde erscheint.

Anm. 1. Gewöhnliche dogmatische Teorie.

Literatur: *Heinr. Schmid* a. Schr. §. 21. und *Twesten* a. St.

Providentia est ea Dei actio, qua mundum universum

perpetuo conservat et sapienter administrat (Reinh.), oder ea Dei actio, *qua efficit, ut rerum creatarum universitas fini suo respondeat* [2]).

A. *Forma* Providentiae divinae *duobus* (s. *tribus*) *momentis* absolvitur, *conservatione* et *gubernatione*.

a) *Conservatio* (schon von Origenes, Augustinus u. einigen Scholastikern als *creatio continua* gedacht und bezeichnet) est *ea Dei actio, qua fit, ut mundus permaneat*, — und ist

α) *Conservatio rerum simplicium* s. materiae mundi i. e. *efficientia Dei, qua substantiae earumque vires esse pergunt.* — Gegensatz *Annihilatio;*

β) *Conservatio nexus cosmici* s. formae mundi i. e. *ea Dei efficacia, qua rerum et virium ea conjunctio permanet, quae fini creationis respondet.* — Gegensatz *Destructio.*

b) *Gubernatio* est *ea Dei actio, qua omnes rerum mutationes ita regit, ut, quidquid fiat, id eveniat ex ejus consilio.* Sie ist

α) ratione *objecti*
vel *generalis* vel *specialis* (Act. 5, 45.) vel *specialissima* (Rom. 8, 28. 1 Tim. 4, 10.);

β) ratione *formae* s. *efficaciae*

א) *ordinaria* vel *miraculosa;*

ב) *dirigens* vel *permittens* (Act. 14, 16. Rom. 1, 24. 28. cll. Ps. 81, 13.), vel *adjuvans* vel *impediens* vel *limitans* s. determinans (Ps. 124.).

c) *Concursus* i. e. im ältern Sinne [3]) *cooperatio Dei in iis, quae fiunt a Creaturis* (tanquam causis secundis).]

2) Mehrere evang. Theologen, besond. des 17. Jahrh., wie *Quenstedt*, *König*, *Hollaz* u. a. bezeichnen die Vorsehung im Sinne des §. 71. in der kirchlich dogmatischen Sprache als actio *totius s. s. trinitatis* oder *Dei unitrini* externa, doch ist der universale biblische, prägnante, Ausdruck in der allgemeinen Kirche überhaupt, wie in dem reformatorischen Zeitalter insbesondere, vorherrschend; vgl. *Melanchth.* ll. comm. (de creatione) p. 50 sqq. (ed. 1548. 8.) und *Luther* bei *W. Beste* a. Schr. §. 21. *Leonh. Hutteri* Comp. loc. VII. u. a.

3) Vgl. *Bretschneider*, System. Entw. §. 77. — *Calov*, System. III. p. 1204: „Deus *concurrit*, non ut vim agendi *secundae causae* demum impertiatur Deus, quam jam in creatione accepit, sed ut in actionem ejus et cum actione in effectum influat.“ — *Hollaz*, Exam. I. p. 647: „*Con-*

Von dem Concursus *generalis* in diesem Sinne wird unterschieden:

Concursus *specialis* = gratiosus, qui est aut *ordinarius* (per media gratiae) aut *extraordinarius* s. miraculosus (immediata cooperatio Spiritus Sti.).

Um den Gedanken zu entfernen, dass Gott selbst einigen Antheil an dem *Missbrauche* der verliehenen und erhaltenen Kräfte habe, stellte man den *Canon* auf:

Deus concurrit ad materiale, non ad formale actionum humanarum [4]).

Spätere Theologen [5]) gaben jenen, schriftgemässen, Begriff des *Concursus* ganz auf und fassten ihn, willkührlich beschränkend, als *conservatio virium rebus creatis ad agendum inditarum.*

B) *Ipsa Providentia (late dicta)* distinguitur

I) ratione *Subjecti* (Dei) in *tres actus:*

a) *actus* Dei *immanentes:*

α) *πρόγνωσις* s. *praescientia:* actus intellectus, quo Deus praecognoscit, quid creaturis conducat;

β) *πρόθεσις* s. propositum: actus voluntatis, quo quae conductura praevidit, facere et disponere decrevit.

b) *actum transeuntem* (providentia *stricte dicta*), quae est *διοίκησις* s. executio: ipsa rerum creatarum conservatio, cooperatio et gubernatio.

II) ratione *Objectorum*

a) in *generalem* s. rerum universitatis (Ps. 104. 148, 1—13.),

b) *specialem* s. naturarum rationalium (Ps. 139, 15 sqq. Hiob 10, 9—12. 33, 4 sqq. Matth. 6, 25 sqq. 10, 29 sqq.),

c) *specialissimam* s. piorum (1 Tim. 4, 10.).

---

cursus s. cooperatio Dei est actus providentiae divinae, quo Deus cum causis secundis in ipsarum actiones et effectus influxu generali et immediato juxta cujuslibet creaturae exigentiam et indolem suaviter coinfluit.“ — Der Grundgedanke dieser Lehre, dass Gottes Vorsehung in Harmonie wirke mit den Creaturen, insbesondere den Menschen, dass Alles geschehe *κατὰ πρόνοιαν μὲν τὴν θείαν, κατὰ συνέργειαν δὲ τὴν ἀνθρωπίνην*, ist schon von *Clem.* Al. sehr deutlich ausgesprochen Stromat. VI. p. 692. (ed. Col. 1688 fol.).

4) Vgl. *H. Schmid* l. c. Anm. 13. u. *Crusius* Moraltheol. I. 143 fg.

5) seit *Baumgarten*, chr. Glaubenslehre. 1. Bd. S. 807 f. s. *Bretschneider*, a. Stell. u. besond. *de Wette*, kirchl. Dogm. §. 40.

III) ratione *modi,* quo Deus rebus creatis prospicit,
a) in *ordinariam* (mediatam s. naturalem),
b) in *extraordinariam,* welche immer *gratiosa,* nicht immer *miraculosa* ist.

Anm. 2. Von den bestrittenen Irrthümern.

a) *Ueber Fatum* (*μοῖρα, τύχη, τὸ χρεών, εἱμαρμένη, ἡ πεπρωμένη* und *τὸ πεπρωμένον*) und *Fatalismus.*

Vgl. *Cicero,* De fato. und de divin. II. 10. *Gellius,* noctes Attic. VI. 2. — *Diodorus Sic.,* Bibliotheca historica, lib. II. c. 29—31. *Sextus Empir.,* adv. mathematicos. l. V. 339 sqq. — *Ephraemus* Syr. adv. Haeret. Serm. (hymn.) 4—10. (vgl. meine Schrift: Bardesanes Gnosticus, Syrorum primus hymnologus (Lips. 1819. 8.) §. 6. mit §. 4. besond. p. 77. not. 2.). — *Eusebius,* Praeparat. evang. VI. 10. — *Diod. Tars. κατὰ εἱμαρμένης* 6. Phot. bibl. c. 223. vgl. *Münsch.* §. 60. — — *Hug. Grotius,* Sententiae philosophorum de fato. Paris 1648. 12. *Fr. Creutzer,* Prog., in quo philosophorum veterum loci de providentia divina ac de fato explicantur. Heidelb. 1806. 4. Alexand. Aphrod., Ammonii, Plotini, Bardes. et Plethonis de fato quae supersunt, ed. *Orelli.* Lips. 1825. 8. vgl. *Blümner,* Ueber die Idee des Schicksals in den Tragödien des Aeschylos. Leipz. 1814. 8. — *Bretschneider,* Capita theologiae Judaeorum dogmaticae e Flavii Josephi scriptis collecta. (Viteb. 1812. 8.) §. 6. u. 9. vgl. s. Dogmatik der Apokryphen des A. T. S. 154 ff. vgl. dagegen *Baumg. Crusius* bibl. Theol. S. 103. und *Winer,* bibl. Realwörterb. Art. Pharisäer. — — *Cudworth,* Systema intellect. T. I. p. 2 sqq. u. 152 sqq. — *Melanchth.* l. c. *Gerhard,* LL. theol. IV. p. 134 sqq. *Brucker,* Histor. philos. I. p. 138 sqq. *J. C. G. Werdermann,* Versuch einer Gesch. der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit. Leipz. 1793. 8. *C. Ph. Conz,* Etwas über d. älteren Vorstellungen v. Schicksal, Nothwendigkeit u. Strafgerechtigkeit, mit Bezieh. auf einen Aufsatz in den Horen (VII. Stk. v. Jahrg. 1795.) — in *Stäudlin's* Beiträgen zur Phil. u. Gesch. der Rel. u. Sittenl. 4. Bd. (1798.) S. 51—82. und Forts. in *Dess.* Magazin für Religions-, Moral- u. Kirchen-Gesch. I. 1. Stk. (1801) S. 187—215.

b) *Mechanismus: De la Mettrie,* L'homme machine. 1748. 4. vgl. *J. C. Eschenbach,* comm. philos. Universum non esse machinam evincens. Rost. 1752. 4.

c) *Casualismus:* vgl. ausser *Melanchthon* und *Gerhard* ll. cc. — *A. F. Boeck,* theoria nexus rerum a fato et casu vindicati. Tub. 1758. 4. — *Garve,* Ueber das Daseyn Gottes. Bresl. 1807. 2 A. „Vom Systeme des Zufalls." S. 70 ff.

d) *Occasionalismus* [6]), dessen Keime schon in den Schulen der Thomisten gesucht werden, gewiss von Des Cartes gelegt, und entwickelt wurden durch *Arnold Geulinx* (geb. zu Antw. 1625. † geg. 1696.), *Balth. Becker* († 1698.) u. And., vorzüglich von *Nicole Malebranche* (geb. zu Paris 1638. † 1715.), De la recherche de la verité etc. Paris 1673. 12. 7. Ausg. 1712. 2 Voll. 4. od. 4 Voll. 12. u. ö. lat. u. deutsch. — Vgl. *Tiedemann,* Geist der speculat. Philosophie VI. S. 152. 174. 459. und *Tennemann,* Grundriss d. Gesch. der Philos. §. 327. u. 328. *Joach. Lange,* causa Dei I. (adv. Atheism.) p. 100. *Twesten,* II. 1. S. 92. 161 ff. und *Nitzsch,* System §. 88. Anm. 1.

---

6) gegen den die Theologen „ein *gemeinschaftliches Wirken* (*concursus simultaneus*) Gottes und der Mittelursachen lehrten, wobei jedoch der Erfolg der letzteren von Gott *ad fines suos* durch Zulassen, Einschränken u. s. w. geleitet werde." *Bretschneider,* System. Entw. §. 78. S. 475.

Leipzig, Druck von W. Vogel, Sohn.

BT 75 .H206 v.1	1-6-41 Hahn Lehrbuch des christlichen glaubens. 5621

BT
75
.H206
v.1

5621

Hahn

Lehrbuch des christ-
lichen glaubens.

BT75
.H206
V.1

5621